

धर्म-निरपेक्ष भारत में इस्लाम

मुशीर-उल-हक

अनुवादक
मुनीश सक्सेना



राधाकृष्ण

1977

©

इंडियन इंस्टीच्यूट ऑफ एडवांस्ड स्टडीज
शिमला

©

हिन्दो अनुवाद
राधाकृष्ण

प्रथम संस्करण : 1977

मूल्य : 20 रुपये

इंडियन इंस्टीच्यूट ऑफ एडवांस्ड स्टडीज, शिमला
की ओर से प्रकाशक
राधाकृष्ण प्रकाशन
2 भंसारी रोड, दरियागंज
नई दिल्ली-110002

मुद्रक

कमल प्रेस, गांधीनगर द्वारा
गोपाल प्रिंटिंग प्रेस
वाहदरा, दिल्ली-110032

अपने गुरुवर

प्रोफ़ेसर विलफ़्रेड कैटवेल स्मिथ को

भेंट	5
धामार	9
1. भूमिदा	11
2. धर्म-निरपेक्षता ? जी नहीं :	
धर्म-निरपेक्ष राग्य-गता ? घण्टा, मान लेंगे	16
3. धार्मिक दित्त	34
4. धार्मिक धर्म-प्रदर्शन	
परिपाटी की प्रामाणिकता	57
5. धार्मिक संवेदनशीलता और कानून	68
6. धार्मिक धर्म-निरपेक्षता	92
7. निष्कर्ष	105
परिशिष्ट : 1	110
परिशिष्ट : 2	111
परिशिष्ट : 3	113
परिशिष्ट : 4	115
दाप्दापली	118
धर्म-सूची	122
धनुक्रमणिका	126

इंडियन इंस्टीच्यूट ऑफ एडवांस्ड स्टडीज, शिमला में तथा उसके बाहर से इस पुस्तक के लेखन में मुझे जिन-जिन से सहायता मिली है, उनका धन्यवाद करना मेरा सुखद कर्तव्य है। अपने साथी डॉ० सतीश सब्बरवाल का मैं विशेषतः ऋणी हूँ—उन्होंने इस प्रबन्ध के पहले मसविदे को पढ़ा और मूल्यवान सुझाव पेश किये। मैं डॉ० एस० आबिद हुसैन का भी आभारी हूँ कि अपनी अनेकानेक व्यस्तताओं में इसके अन्तिम प्रारूप को पढ़ने की उन्होंने तकलीफ़ शरार की। मौलाना मिराज-उल-हक़, जो कि देवबन्द के दारुल-उलूम के वाइस प्रिंसिपल है, मौलाना मुहम्मद रबी नदवी (दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा) और डॉ० मुहम्मद नजानुल्लाह सिद्दीक़ी (अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी) के प्रति इस अध्ययन के वास्ते विशेष सामग्री भेजने के लिए धन्यवाद।

यह कहना अनावश्यक है कि इन महानुभावों में से किसी पर भी इस पुस्तक में दिये गये तथ्यों की व्याख्या अथवा विचारों का दायित्व नहीं आता; यदि कहीं जरूरी हो तो केवल लेखक यही कह सकता है: 'यदि मेरी पुस्तक किसी धार्मिक आस्था को गलत ढंग में व्याख्यायित करती है तो खुदा मुझे बख़्शें, और यदि उस आस्था की बेहतर समझ में इससे मदद मिलती है तो—इसका श्रेय केवल खुदा को ही है।'।

धर्म-निरपेक्ष भारत में इस्लाम का सम्पूर्ण चित्र प्रस्तुत करना इस पुस्तक का उद्देश्य नहीं है। इसका लक्ष्य केवल यह पता लगाना है कि धर्म-निरपेक्षीकरण की शक्तियों के प्रति भारतीय मुसलमानों का रवैया क्या है।

भारतीय मुसलमानों के एक छोटे-से हिस्से को छोड़कर उनका बहुमत कदापि 'धर्म-निरपेक्ष' नहीं है; वे 'धर्म-परायण' हैं, इस अर्थ में कि सांसारिक जीवन के प्रति अपने दृष्टिकोण को निर्धारित करने में अधिकांश मुसलमान धर्म को ही अपना मार्गदर्शक मानते हैं।

इस वर्तमान परिस्थिति के लिए अलग-अलग लोग अलग-अलग कारण बतायेंगे : कुछ लोग कहेंगे कि मुसलमानों का आर्थिक पिछड़ापन ही उन्हें धर्म-निरपेक्षीकरण के आन्दोलन से अलग रखता है; कुछ लोग यह तर्क देंगे कि इसका कारण भारत की वर्तमान राजनीतिक स्थिति में निहित है; कुछ अन्य लोगों को देश में व्याप्त साम्प्रदायिक द्वेष ही इसका मूल कारण लगता है। ये सब कारण इसमें योग भले ही देते हों पर इस्लाम के बारे में मुसलमानों की धारणा ही धर्म-निरपेक्षीकरण के प्रति उनके विरोध का मुख्य कारण प्रतीत होती है। वे समझते हैं कि उनका धर्म लौकिक जीवन के स्वतन्त्र अस्तित्व को, जोकि धर्म-निरपेक्षता का आधार है, स्वीकार करने का निषेध करता है।

स्वतन्त्रता के बाद भारतीय जनता ने शायद अपने इतिहास में पहली बार यह निश्चय किया कि उसका धर्म और उसकी राजनीति जीवन के दो अलग-अलग क्षेत्र होंगे। हो सकता है कि भारत के अन्य धार्मिक सम्प्रदायों के लिए राजनीति को धर्म से अलग करना इतना सूक्ष्म परिवर्तन न रहा हो, पर मुसलमानों के लिए यह प्रचलित व्यवहार की दिशा को बिलकुल ही दूसरी दिशा में मोड़ देने के बराबर था।

व्यवहार से अलग भी, स्वयं इस्लामी विचारधारा में धर्म और राजनीति परस्पर इस तरह गुंथे हुए हैं कि उनकी अलग-अलग कल्पना ही नहीं की जा

सकती। पर परिस्थितियों का प्रभाव ऐसा था कि पिछले कुछ समय से मुस्लिम समाज के धार्मिक नेताओं, अर्थात् उलमाओं को भी इस बात पर सहमत होना पड़ा कि धार्मिक बातों को राजनीति के क्षेत्र से अलग रखा जाय।

धर्म पर मुसलमानों की परम्परागत निर्भरता को देखते हुए शायद यह भ्रमसर उन्हें धर्म-निरपेक्षीकरण की दिशा में प्रवृत्त करने के लिए अनुकूल था, पर ऐसा लगता है कि भारत के राजनीतिक और बौद्धिक नेताओं के पास इसके लिए कोई सुव्यवस्थित कार्यक्रम नहीं था। जनमत का लगभग हर नेता अपनी सारी शक्ति धर्म-निरपेक्षता की बातें करने में ही व्यय कर देता था, उसको व्यवहार में सशक्त करने के लिए कुछ भी नहीं करता था।

इस प्रकार धर्म-निरपेक्षता एक अस्पष्ट-सा ध्येय मात्र रह गया; और प्रत्येक व्यक्ति अपनी शैक्षिक, धार्मिक अथवा साम्प्रदायिक पृष्ठभूमि के अनुसार उसकी व्याख्या करने के लिए उन्मुक्त था। वास्तव में, धर्म-निरपेक्षता और धर्म के पारस्परिक सम्बन्ध को केवल द्वेष अथवा उदासीनता के प्रसंग में देखा जाता था, जिसका निर्धारण बहुत बड़ी हद तक इस बात से होता था कि इन शब्दों को प्रयोग करने वाले व्यक्ति की पृष्ठभूमि क्या है।

2

कुछ गड़बड़ी शब्दार्थ के कारण भी थी; 'सेक्यूलरिज्म' एक अ-भारतीय शब्द था और भारतीय जनता इस कल्पना से भी परिचित नहीं थी। दूसरी भारतीय भाषाओं में जो कुछ हुआ वह ध्यान देने योग्य है; उर्दू में, जोकि भारतीय मुसलमानों की सार्वजनिक भाषा है, इस शब्द का अनुवाद हमेशा ला-दीनियत या गैर-मजहबियत किया जाता था, जिसका अर्थ होता है 'अ-धर्म'। इस प्रकार जब भी अंग्रेजी के किसी ऐसे वाक्य का अनुवाद, जिसमें 'सेक्यूलर' शब्द का प्रयोग किसी भी रूप में किया गया हो, उर्दू में किया जाता था तो उसका भाव अशुचि-कर हो जाता था। उदाहरण के लिए एक दीर्घक था : 'सेक्यूलर ट्रेंड्स इन कन्टेम्पोरेरी मुस्लिम थॉट', अर्थात् समकालीन मुस्लिम विचारधारा में धर्म-निरपेक्ष प्रवृत्तियाँ; उर्दू में इसका अनुवाद किया गया 'मुस्लिम जेहन पर ला-दीनी असरात मौजूदा जमाने में', जिसका अर्थ है 'आधुनिक मुस्लिम विचार पर अ-धर्मों प्रभाव'। इस प्रसंग में इस लेख का उर्दू सार पढ़ने में बहुत भ्रम हो सकता है। मूल लेख में सर सैयद और मोहसिन-उल-मुल्क, सैयद अमीर अली आदि उनके दूसरे साथियों के अलावा साहबली उल्लाह, मौलाना अबुल कलाम आजाद, मौलाना सैयद गुलेमान नदवी और मौलाना उबैदुल्लाह सिद्दी को 'धर्म-

निरपेक्ष' प्रवृत्तियों का प्रतिनिधि बताया गया था। हम लेखक से इस बात पर भले ही असहमत हों कि शाह बली उल्लाह को सर सैयद के साथ या मौलाना आजाद को अमीर अली के साथ क्यों नत्थी किया गया; लेकिन 'सेक्यूलर' शब्द का अनुवाद उर्दू में 'ला-दीनी' (अ-धर्मी) कर देने के बाद आलोचक ने अपनी टीका-टिप्पणी का अन्त बड़े तर्कसंगत ढंग से इन शब्दों में किया : "लेखक ने यह बताने का प्रयत्न किया है कि हमारे धर्म-सुधारक बड़ी तेजी से विधर्मी होते जा रहे थे और इस्लाम को नास्तिकता के साँचे में ढालने का प्रयत्न कर रहे थे।" जो लोग इन सुधारकों के जीवन और उनकी शिक्षाओं से परिचित हैं उन्हें तो अंग्रेजी के इस लेख का उर्दू अनुवाद बहुत ही धेतुका लगेगा, पर उन लोगों को नहीं जिन्होंने अपने मन में यह दृढ़ धारणा बना ली है कि धर्म-निरपेक्षता की आड़ में भारत के इस्लामी अतीत को जान-बूझकर तोड़-मरोड़कर और शलत ढंग से प्रस्तुत किया जा रहा है।

3

धर्म-निरपेक्ष भारत में मुस्लिम समाज को अपनी धार्मिक विशिष्टता को बनाये रखने में उससे कहीं अधिक दिलचस्पी है जितनी कि आम तौर पर समझी जाती है। परम्परागत इस्लामी शिक्षा देने के लिए रुपये-पैसे और अपनी प्रशासन-व्यवस्था के मामले में सरकारी नियन्त्रण से सर्वथा मुक्त मदरसे स्थापित करने की ओर उनकी निरन्तर बढ़ती हुई रुचि और लगभग हर बात का निर्णय करने में धार्मिक मार्गदर्शन के लिए मदरसों के पढ़े हुए उलमा पर क्रतवों के माध्यम से उनकी अंधी निर्भरता इस बात का प्रमाण है कि इस समाज का धर्म से कितना घट्टा सम्बन्ध है। चूँकि ये उलमा जटिलतम आधुनिक समस्याओं को सुलझाने के लिए भी बहुत पहले स्थापित की गयी कार्य-प्रणाली अपनाते हैं, इसलिए समाज को जो धार्मिक परामर्श मिलता है वह बहुधा निराशाजनक हद तक वस्तु-स्थिति से असंगत होता है।

यहाँ पर यह कह देना आवश्यक है कि मुस्लिम विरोध-भावना का दोष उलमा पर उतना नहीं है जितना कि उन भारतीय बुद्धिजीवियों और जनमत के कण्ठधारों पर, जिन्होंने पहले तो इस समाज पर धर्म के प्रभाव को बहुत कम करके आँका, उलमा के साथ विचार-विनिमय के लिए संचार का माध्यम स्थापित करने की आवश्यकता की ओर कोई ध्यान नहीं दिया और इस प्रकार अपने को मुस्लिम जनसाधारण से दूर कर लिया; दूसरे, वे मुस्लिम समाज को यह नहीं समझा पाये कि धर्म-निरपेक्षता वास्तव में धर्म की काट नहीं है; और तीसरे,

उन्होंने कभी यह जानने की कोशिश नहीं की कि धर्म का मुसलमानों के लिए क्या महत्व है।

मुसलमान के लिए धर्म एक नैतिक दर्शन मात्र नहीं, उसके अतिरिक्त भी बहुत-कुछ है। आज धर्म उनके लिए एक 'प्रणालीबद्ध' जीवन-पद्धति है, जिसे वे 'शरीअः' (इस अरबी शब्द का समासगत रूप 'शरीअत' उर्दू में अधिक प्रचलित है—अनु०) कहते हैं, जिसके अनुसार इंसान अपने हर काम के लिए खुदा के सामने जवाबदेह है। मनुष्य का हर काम शताब्दियों पहले बनाये गये क़ायदे-क़ानूनों के अनुसार होना चाहिए। भले ही उनमें से बहुत-से लोग शरीअः के पाबन्द रहकर अपना जीवन न बिताते हों, फिर भी वे अपनी इच्छा से किसी ऐसे सुझाव के आगे आत्म-समर्पण करना नहीं चाहेंगे, जिसके बारे में उन्हें यह बताया गया हो कि वह शरीअः के विरुद्ध है।

भारतीय धर्म-निरपेक्षतावादियों ने, वे हिन्दू हों या मुसलमान, शलती यह की कि उन्होंने मुसलमानों की धार्मिक भावनाओं को बहुत कम करके आँका और इस प्रकार ऐसी परिस्थिति पैदा कर दी जिसमें रूढ़ियों में जकड़ा हुआ मुस्लिम समाज धर्म-निरपेक्षता को एक धर्म-विरोधी शक्ति समझने लगा। परिवर्तन के प्रति मुसलमानों के 'कट्टर विरोध' का कारण बहुत-कुछ हद तक यही है।

4

भारत में धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता न केवल मुसलमानों को स्वीकार्य है, बल्कि मौजूदा परिस्थितियों में, वे इसका हार्दिक स्वागत करते हैं। धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता का विचार इस ढंग से प्रस्तुत किया गया कि आम तौर पर उसका अभिप्राय एक ऐसी राज्य-सत्ता समझा गया जो धर्म के प्रति निष्पक्ष हो अर्थात् जिसमें हर सम्प्रदाय को अपने ढंग का धार्मिक जीवन व्यतीत करने की पूरी स्वतन्त्रता हो। 'धार्मिक' और 'धर्म-निरपेक्ष' की विभाजन-रेखा स्पष्ट रूप से इंगित नहीं की गयी थी और लोगों को अपनी सुविधा के अनुसार उसकी व्याख्या करने की छूट थी। इस प्रकार, उदाहरण के लिए, एक आदमी के दृष्टिकोण के अनुसार विवाह और तलाक़ धर्म के क्षेत्र में आते थे और दूसरे के अनुसार यह धर्म-निरपेक्षता के क्षेत्र की बातें थी। चूँकि मुसलमानों का बहुमत अब भी पारिवारिक जीवन को धार्मिक क्षेत्र की बात समझता है, इसलिए शासन-तन्त्र की ओर से उसमें तनिक भी हस्तक्षेप धर्म-निरपेक्षता-विरोधी क़दम समझा जाता है। राज्य-सत्ता धर्म-निरपेक्ष तभी तक है जब तक वह इन बातों की निष्क्रिय दर्शक रहे; पर दूसरे लोग इस उदासीनता को धर्म-निरपेक्षता का निषेध समझते हैं।

‘आधुनिक’ और ‘धर्म-निरपेक्ष’ मुसलमान भी, जिनके बारे में यह समझा जाता है कि उन्होंने अपने को शरीअः के बन्धनों से मुक्त कर लिया है, आज तक मुस्लिम विशिष्टता से, बहुधा भारतीय मुस्लिम संस्कृति के रूप में, अपना नाता नहीं तोड़ सके हैं। ऐसा लगता है कि उन्हें अपनी सांस्कृतिक और सामाजिक धरोहर को बचाये रखने की अधिक चिन्ता है। परन्तु धर्मोन्मुख मुसलमानों की तरह इन लोगों की समाज में कोई जड़ें नहीं हैं। गैर-मुस्लिमों के लिए तो ये ‘मुस्लिम’ हैं; पर मुसलमानों के बीच वे अजनबी हैं।

इन प्रारम्भिक टिप्पणियों के बाद आइये, अब हम आगे बढ़ें।

टिप्पणियाँ

1. मोईन शाकिर, ‘सेक्यूलर डेमोक्रेसी’, नई दिल्ली, बायिक ग्रंथ, 1970, पृ० 91-94
2. अब्दुल क़ताह, संपादक के नाम पत्र, साप्ताहिक, ‘सिद्क-खदीद’, लखनऊ, वर्ष 20, ग्रंथ 22, 1 मई, 1970, पृ० 4 और 8
3. उपर्युक्त, पृ० 8

धर्म-निरपेक्षता ? जो नहीं : धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता ? अच्छा, मान लेंगे

भारत के संविधान में देश को एक 'प्रभुसत्तात्मक लोकतांत्रिक गणराज्य' की संज्ञा दी गयी है, पर उसमें 'धर्म-निरपेक्षता' का कोई उल्लेख नहीं किया गया है।¹ भारतवासी पिछली दो दशकियों से धर्म-निरपेक्षता की बातें करते रहे हैं फिर भी इस शब्द का कोई स्पष्ट और निश्चित अर्थ निर्धारित नहीं हुआ है। इसलिए यह प्रश्न करना उचित ही है कि धर्म-निरपेक्षता का वास्तव में अर्थ है क्या—विशेष रूप से भारतीय प्रसंग में ?

द ऑक्सफोर्ड इंग्लिश डिक्शनरी (1961) की परिभाषा के अनुसार 'सेक्यूलरिज्म' शब्द का अर्थ है : "यह सिद्धान्त कि वर्तमान जीवन में मनुष्य मात्र का कल्याण ही नैतिकता का एकमात्र आधार होना चाहिए, उसमें ईश्वर अथवा किसी मावी राज्यसत्ता के प्रति आस्था से उत्पन्न किसी धारणा के लिए कोई स्थान नहीं होना चाहिए।" धर्म-निरपेक्षता की यह धारणा भारत के संविधान की भावना के अनुकूल नहीं होगी जिसमें प्रत्येक नागरिक को 'आत्मा की स्वतन्त्रता और धर्म पर आस्था रखने, उसका पालन और प्रचार करने की स्वतन्त्रता' दी गयी है।² इसके प्रतिरिक्त हमारे संवैधानिक आचार-व्यवहार में ईश्वर की वास्तव में बहुत महत्वपूर्ण स्थान मिला है। उदाहरण के लिए, राष्ट्र-पति, प्रधानमंत्री, राज्यपाल आदि के उच्च पदों के लिए शपथ लेने की अनुमति निर्धारित की गयी है उसमें ईश्वर को साक्षी जानकर शपथ लेने की जो विधि है। यह सच है कि इसे अनिवार्य नहीं बनाया गया है : पद ग्रहण करने वाला संविधान के प्रति अपनी आस्था की 'गम्भीरतापूर्वक घोषणा' कर सकता है। पर ये विकल्प जिस क्रम से दिये गये हैं उसमें ईश्वर को साक्षी जानकर शपथ लेने वाला विकल्प गम्भीरतापूर्वक घोषणा करने वाले विकल्प से पहले आता है।³ यह बात शब्दकोष में दी हुई 'सेक्यूलरिज्म' की परिभाषा के प्रतिकूल है जिसमें ईश्वर के किसी भी उल्लेख के लिए स्थान नहीं है। ईश्वर में आस्था रखे बिना

कोई भी व्यक्ति उसे साक्षी जानकर ईमानदारी और सच्चाई के साथ कैसे शपथ ले सकता है ?

2

अनेक भारतीयों ने भारतीय राज्य-सत्ता की नीति के रूप में धर्म-निरपेक्षता की परिभाषा इस ढंग से की है कि उसमें 'ईश्वर के प्रति आस्था' को न तो अस्वीकार किया गया है और न ही उसे कोई नगण्य स्थान दिया गया है। उदाहरण के लिए श्री सर्वपल्ली राधाकृष्णन् का दृढ़ कथन है कि धर्म-निरपेक्षता का 'अर्थ न अधर्म है, न नास्तिकता, न ही उसका अर्थ है भौतिक सुख-सुविधा पर बल देना। इस सिद्धान्त में केवल आत्मा से सम्बन्ध रखने वाले मूल्यों की सार्वत्रिकता पर बल दिया गया है जिन्हें प्राप्त करने के मार्ग विभिन्न हैं।'⁴ शब्दकोष में 'सेक्यूलरिज्म' का जो अर्थ दिया गया है उसका उल्लेख करते हुए प्रख्यात कानून-विद् श्री पी० बी० गजेन्द्र गडकर कहते हैं : "इस बात पर बल देना आवश्यक है कि भारतीय धर्म-निरपेक्षता इस नकारात्मक कोटि में नहीं आती। वास्तव में भारतीय धर्म-निरपेक्षता मानव-जीवन में धर्म की उपयोगिता और सार्थकता दोनों ही को स्वीकार करती है।...संविधान के प्रसंग में धर्म-निरपेक्षता का अर्थ यह है कि भारत में जिन धर्मों का पालन किया जाता है उन सभी को समान स्वतन्त्रता और संरक्षण का अधिकार प्राप्त है।"⁵

बहुत-से मुसलमान भी धर्म-निरपेक्षता का यही अर्थ समझते हैं। उदाहरण के लिए सैयद आबिद हुसैन 'धर्म-निरपेक्षता और वैज्ञानिक मनोवृत्ति' के विषय में लिखते हैं :

हमारे देश के लोगों में, और विशेष रूप से मुसलमानों में, धर्म-निरपेक्ष दृष्टिकोण या धर्म-निरपेक्षता के बारे में बहुत गहरी भ्रान्त धारणाएँ हैं। वे इसका अर्थ यह समझते हैं कि यह एक ऐसी मनोवृत्ति है जो जीवन के एक सर्वोच्च मूल्य के रूप में धर्म को सर्वथा अस्वीकार करती है। पर वास्तव में धर्म-निरपेक्षता आवश्यक रूप से न तो धर्म की विरोधी है न उसके प्रति उदासीन ही।⁶

एक अन्य मुसलमान के अनुसार, धर्म-निरपेक्षता "केवल ऐसी विचार-प्रवृत्ति का नाम है जो प्रत्येक आध्यात्मिक सिद्धान्त अथवा धार्मिक पंथ के साथ इसलिये मेल खाती है कि ये सिद्धान्त अथवा पंथ मनुष्य को उसके इस अधिकार से वंचित

नहीं करते कि वह अपने पार्थिव अस्तित्व की समस्याओं का समाधान अपनी समझ के अनुसार और मानव-मुख के सिद्धान्त को मार्गदर्शक मानकर करे।¹⁷ ऐसा तो नहीं है कि हर भारतवासी धर्म-निरपेक्षता की परिभाषा इसी ढंग से करता हो लेकिन आम तौर पर उनका मत यही है कि धर्म-निरपेक्षता के लिए आवश्यक नहीं है कि उसमें मनुष्य को अपनी पसन्द के किसी भी धर्म पर प्रास्था रखने और उसका प्रचार तथा पालन करने से रोका जाय। यह मान लेना कि धर्म-निरपेक्षता का अस्तित्व धर्म के साथ भी रह सकता है, तर्कसंगत हो या न हो, पर यह मत बहुत व्यापक है और इससे हमें यह समझने में सहायता मिलती है कि भारतवासियों ने धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता के विचार का स्वागत क्यों किया है।

यह याद रखना चाहिए कि जब भारत स्वतन्त्र हुआ उस समय भारतीय संविधान के रचयिताओं के सामने इसके प्रतिरिक्त शायद कोई दूसरा रास्ता ही नहीं था कि वे धर्म-निरपेक्षता को अपना मार्गदर्शक बनायें। स्वतन्त्रता आन्दोलन के नेता अ-सान्प्रदायिक और अ-धार्मिक नीति के पक्ष में इतने दृढ़ रूप से बचन-बद्ध थे कि देश के बंटवारे के बाद भी वे अपने इस रव्ये से विमुख नहीं हो सकते थे। भारत के मुस्लिम समाज ने भी धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता का स्वागत इसलिए किया कि उसे डर था कि दूसरा रास्ता 'हिन्दू राज्य' का है।¹⁸ स्वामा-विक ही था कि मुसलमानों में इक्का-दुक्का आवाजें धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता के विरुद्ध भी उठती; उदाहरण के लिए देश के बंटवारे से पहले कहा गया :

अब यह यकीनी जान पड़ता है कि मुल्क दो हिस्सों में बंट जायगा। एक हिस्सा मुसलमानों को दे दिया जायगा और दूसरे पर गैर-मुस्लिमों का अधिकार रहेगा। पहले वाले हिस्से में हम जनमत को इस बात के पक्ष में संगठित करने की कोशिश करेंगे कि यहाँ का संविधान इस्लामी कानूनों पर आधारित हो। दूसरे हिस्से में हमारा अल्पमत होगा और आप (हिन्दू) बहुमत में होंगे। हमारी आपसे यही प्रार्थना है कि आप रामचन्द्र, कृष्ण, बुद्ध, गुरु नानक और दूसरे सन्त-महात्माओं की जीवितियों और उनकी शिक्षाओं का अध्ययन करें। कृपा करके वेदों, पुराणों, शास्त्रों और उनको ग्रन्थों को पढ़ें। अगर आपको इनसे कोई दिव्य मार्गदर्शन प्राप्त हो सके, तो हम आपसे यही कहेंगे कि आप अपना संविधान इसी मार्गदर्शन के आधार पर बनाइयें।...पर अगर आपको अपने इन स्रोतों में कोई विस्तृत मार्गदर्शन न मिल सके तो इगका यह मर्ष नहीं है कि भगवान ने आपको यह कभी दिया ही नहीं था। इमका मतलब बस इतना है कि आपने अपने अपने इतिहास के उतार-चढ़ावों के दौरान इसे सारे-का-सारा

या इसका कुछ हिस्सा कही खो दिया है। हम आपके सामने उसी खुदा की दी हुई वही रहनुमाई पेश करते हैं। इसे स्वीकार करने में संकोच न कीजिये। यह आपकी ही खोई हुई दौलत है जो आपको एक दूसरे रास्ते से मिल रही है। इसे पहचानिये। इसे परखकर देखिये और आप खुद इस नतीजे पर पहुँचेंगे कि इसी रास्ते पर चलने में आपकी और सारी दुनिया की भलाई है।⁹

ये शब्द थे मौलाना अबुल-अला मौदूदी के जो कुछ ही दिन बाद पाकिस्तान चले गये थे।¹⁰

पूरे स्वतन्त्रता संग्राम के दौरान शायद ही कोई राष्ट्रवादी नेता ऐसा होगा जिसने धर्म के महत्त्व के बारे में कोई शंका प्रकट की हो। हिन्दू और मुस्लिम दोनों ही सम्प्रदायों के नेता अपने भाषणों और लेखों में राजनीतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए बहुधा धार्मिक शब्दावली का ही प्रयोग करते थे।¹¹ हिन्दू समाज के बारे में तो हम यह कह सकते हैं कि उसके लिए धर्म-सिद्धान्तों का कोई व्यवस्थित और संहिताबद्ध समूह नहीं था, बल्कि धर्म को उच्चतर नैतिक मूल्यों के रूप में ही समझा जाता था।¹² पर मुसलमानों के बारे में यह बात नहीं कही जा सकती। उनके लिए धर्म नैतिक मूल्यों तक ही सीमित नहीं था; उनके लिए धर्म का अर्थ था शरीअः, एक प्रणाली, एक व्यवस्था। यह बात मुसलमानों के मन में बिठा दी गयी थी।

3

सवाल यह उठता है कि भारत के मुस्लिम समाज ने धर्म-निरपेक्षता को एक आस्था के रूप में स्वीकार किया था या केवल एक सुविधाजनक नीति के रूप में ?

इस सवाल का जवाब तब तक पूरी तरह नहीं दिया जा सकता जब तक कि हम धर्म के अर्थ के बारे में सहमत न हों। शब्दकोश के अनुसार धर्म का अर्थ है मनुष्य का मानवोपरि नियन्त्रक शक्ति को स्वीकार करना, विशेष रूप से अपने ईश्वर को जिसका वह आज्ञाकारी रहे। यहाँ तक तो ठीक है। पर बुनियादी सवाल यह है कि मानव-जीवन में इस 'स्वीकृति' और इस 'आज्ञापालन' की अभिव्यक्ति किस रूप में होगी ? क्या ये निजी आस्था की बातें हैं या इनका सम्बन्ध मनुष्य के कर्मों और सामाजिक सम्बन्धों से भी है ? जो लोग धर्म को केवल एक निजी आस्था की बात और नैतिक मूल्यों की रक्षा का साधन मानते

हैं वे शायद यह कहेंगे कि धर्म-निरपेक्षता को एक आस्था के रूप में स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि "भारतीय धर्म-निरपेक्षता का मूल दर्शन इस युगो पुरानी भारतीय आस्था के साथ पूरी तरह मेल खाता है कि सत्य एक है; परन्तु इस सत्य के पक्ष अनेक हैं और इसलिए ज्ञानी उसका वर्णन अलग-अलग ढंग से करते हैं।"¹³ लेकिन धर्म-निरपेक्षता के प्रति, और धर्म के प्रति भी, यह रवैया दार्शनिक है; यह तभी तक सार्थक है जब तक धर्म की परिभाषा यह की जाय कि वह केवल आस्था और मनुष्य तथा मानवोपरि शक्ति के बीच वैयक्तिक सम्बन्ध की बात है और उसे इसी रूप में समझा भी जाय, परन्तु उस दशा में नहीं जबकि धर्म सभी लोगों से सम्बन्ध रखने वाली एक प्रणाली, एक संस्था बन जाय। विश्व के धर्मों का इतिहास हमें बताता है कि अपने ऐतिहासिक विकास के दौरान शायद ही कोई धर्म ऐसा होगा जो केवल निजी आस्था की बात रह पाया हो।¹⁴ कम-से-कम इस्लाम तो नहीं रह पाया। अरबी के इस्लाम शब्द का अर्थ अब केवल 'नमन' नहीं समझा जाता जोकि उसका मूल अर्थ है; अब वह केवल आस्था ('ईमान') भी नहीं है; अब उसका अर्थ है एक 'व्यवस्था', एक प्रणाली।¹⁵ समय की गति के साथ 'निजी आस्था' का धीरे-धीरे 'प्रणालीबद्ध' धर्म का रूप धारण कर लेना एक ऐसी प्रक्रिया है जो सभी धर्मों पर समान रूप से लागू होती है।¹⁶

भले ही किमी को इतिहास की गति के साथ-साथ एक आस्था का इस प्रकार एक प्रणाली या पद्धति का रूप धारण कर लेना अच्छा न लगे, पर इससे हमारे विषय का कोई सम्बन्ध नहीं है। सच तो यह है कि आज अधिकांश भारतीय मुसलमानों के लिए 'धर्म' एक 'दर्शन', एक 'रवैया' या एक 'मूल्य' मात्र नहीं रह गया है; वह एक ऐसी चीज है जो इस दुनिया में उनके जीवन और उनकी भाक़वत (घागामी लोक) दोनों ही का निर्धारण करती है। बहुत से मुसलमानों के लिए इस अर्थ में धर्म का उस प्रकार की धर्म-निरपेक्षता से कोई मेल नहीं है जिसमें धर्म से उसका सत्तात्मक लक्षण छीन लिया गया हो। उनकी दृष्टि में धर्म से उसका न्याय-न्याय छीनना एक प्रतिगामी बात है।¹⁷

उन लोगों के लिए जो धर्म और धर्म-निरपेक्षता को परस्पर असंगत मानते हुए भी इस बात के पक्ष में हैं कि भारत एक धर्म-निरपेक्ष राज्य रहे, वे केवल राजनीतिक सुविधा के कारण ही ऐसा करते हैं। उदाहरण के लिए, जमायते-इस्लामी (हिन्द) ने इसके बारे में अपने विचार बहुत स्पष्ट रूप से इस प्रकार व्यक्त किये हैं :

सरकार की नीति के रूप में धर्म-निरपेक्षता का कोई विरोध नहीं किया जा सकता, जिसका अर्थ यह है कि धार्मिक प्रास्थाओं के आधार पर

किसी के साथ कोई भेदभाव या पक्षपात नहीं बरता जायगा। जमाअत ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि वर्तमान परिस्थितियों में वह चाहती है कि सरकार का धर्म-निरपेक्ष रूप बना रहे।...परन्तु अगर कुछ लोग इस उपयोगजनित व्यावहारिक सुविधा से आगे भी इसका कोई गहरा दार्शनिक अर्थ अपने विचार में रखते हैं तो उनसे हमारा मतभेद है। ये दार्शनिक व्याख्याएँ मूलतः पश्चिमी देशों में उत्पन्न हुई हैं और उनके साथ ऐसी भावना और ऐसा इतिहास जुड़ा हुआ है जिसका हमारे स्वभाव और हमारी आवश्यकताओं से कोई सम्बन्ध नहीं है।¹⁸

परन्तु यह दोस्ती रवैया अकेले जमाअत का ही नहीं है, भारत के अधिकांश उलमा भी इसी से सहमत हैं। उनमें से बहुतों का विश्वास है कि राज्यसत्ता को तो धर्म-निरपेक्ष रहना चाहिये पर मुसलमानों को उस धर्म-निरपेक्षता से बचाकर रखा जाना चाहिए।¹⁹

4

जो मुसलमान धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता का तो समर्थन करते हैं पर अनिवार्यतः धर्म-निरपेक्षता के आदर्श का विरोध करते हैं, क्या वे मक्कार या इस्लामी शब्दावली के अनुसार 'मुनाफ़ि़क़' है ? जी नहीं, कदापि नहीं। उनकी दृष्टि में, धर्म-निरपेक्षता और धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता दो सर्वथा भिन्न बातें हैं। उनका विश्वास है कि धर्म-निरपेक्षता एक ऐसी दार्शनिक विचारधारा है जो धर्म की विरोधी है, और धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता एक ऐसी राजनीतिक संस्था है जो अपने नागरिकों के लिए धार्मिक स्वतन्त्रता का आश्वासन करती है।

पूरी ईमानदारी के साथ भारतीय उलमा भारत की धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता और उस प्रथम इस्लामी राज्यसत्ता के बीच एक समानता पाते हैं जो उनके विश्वास के अनुसार 622 ई० में पैगम्बर मुहम्मद ने मदीने में स्थापित की थी। रवायत यह है कि पैगम्बर मुहम्मद ने मदीने के यहूदियों के साथ एक समझौता, एक मुआहिदा किया था कि मदीने के दोनों धार्मिक सम्प्रदाय, मुसलमान और यहूदी, अरब काफ़िरों के हमले के खिलाफ़ मिलकर अपने नगर की रक्षा करेंगे और उसके बाद अपने-अपने ढंग का धार्मिक जीवन व्यतीत करेंगे। उसी मुआहिदे से संकेत लेकर मुस्लिम समाज के धार्मिक-राजनीतिक नेताओं ने भारतीय संविधान की व्याख्या इस रूप में की कि वह भारत के विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों के बीच एक संविदा, एक मुआहिदा है। यही धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के अन्वित्य

का आधार है। पर जो बात इन नेताओं ने नहीं समझी वह यह थी कि पैगम्बर मुहम्मद और मदीने के यहूदियों के बीच जो मुआहिदा हुआ था और भारत के मुसलमानों और हिन्दुओं का 'मुआहिदा', अगर हम उसे मुआहिदा मान भी लें, एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न है। मदीने वाले मुआहिदे में अन्तिम और निर्णायक अधिकार केवल पैगम्बर के हाथों में था। कोई मतभेद होने पर निर्णय उन्हीं को देना था जिसका न कोई विरोध कर सकता था और जो न वापस लिया जा सकता था। लेकिन भारतीय 'मुआहिदे' में यह बात नहीं है। भारत एक लोक-तान्त्रिक देश है और लोकतन्त्र में 'मतों' को 'गिना' जाता है 'तोला' नहीं जाता।*

यह नहीं मान लिया जाना चाहिए कि मुसलमानों के धार्मिक-राजनीतिक नेताओं ने धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के प्रति अपने रवैये को संगत ठहराने के लिए ही 1947 के बाद पहली बार मदीने वाले इस मुआहिदे पर जोर देना शुरू किया; सब तो यह है कि इससे पहले वाले दौर में भी मुस्लिम राजनीति में इस 'मुआहिदे' का बहुत चर्चा रहा। 'राष्ट्रवादी' उलमा, जो अविभक्त स्वतन्त्र भारत के लिए लड़े थे, अंग्रेजों के खिलाफ हिन्दुओं के साथ सहयोग करने के अपने तर्कों को बल पहुँचाने के लिए हमेशा संकट के समय में इस मुआहिदे का सहारा लेते थे।²⁰ लेकिन जो उलमा उनके विरोधी थे वे भी इन राष्ट्रवादी उलमा के तर्कों का खण्डन करने के लिए इसी मुआहिदे का सहारा लेते थे। उनका तर्क यह था कि पैगम्बर ने यहूदियों के साथ 'मुआहिदा' किया था जो अहले-किताब थे। और चूँकि हिन्दुओं को अहले-किताब नहीं माना गया है इसलिए उनके साथ कोई भी समझौता सम्भव नहीं है।²¹ विभाजन के बाद की राजनीतिक परिस्थिति में, जो लोग पहले हिन्दुओं के साथ राजनीतिक सहयोग का विरोध करते थे वे या तो पाकिस्तान चले गये और जो नहीं जा सके वे उन लोगों से टक्कर लेने की स्थिति में नहीं थे जो यह कहते थे कि हिन्दुओं के साथ राजनीतिक समझौता करके वे पैगम्बर के ही पद-चिह्नों का अनुसरण कर रहे हैं। संविधान तैयार होने के दौरान 'राष्ट्रवादी' उलमा ने यह सूत्र प्रस्तुत किया कि स्वतन्त्रता के बाद से मुसलमानों और गैर-मुस्लिमों के बीच एक धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता की स्थापना के बारे में आपस में एक मुआहिदा हो चुका है।²² इसमें कोई कुतर्क नहीं है।

हम हृद से हृद यह कह सकते हैं कि विज्ञान और टेक्नालॉजी के इस युग में भी भारतीय उलमा अभी तक एक ऐसी शब्दावली का प्रयोग करना पसन्द

*छोट्ट इब्न-अल के इस प्रतिष्ठ और की ओर है :

अमूर्तियत इस तर्क-दुर्बल है कि जिसमें
बन्दों को गिना करते हैं तोला नहीं करते।

—धनु०

करते हैं जो एक बीते हुए युग की भाषा है और वे यह भी नहीं समझते कि अब यह भाषा बेकार पड़ चुकी है। सच तो यह है कि बहुत-से उलमा, शायद अपनी रुढ़िबद्ध शिक्षा-दीक्षा के कारण, अब भी धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के औचित्य को उन मध्ययुगीन इस्लामी राजनीतिक सिद्धान्तों की कसौटी पर परखने की कोशिश करते हैं जिनके अनुसार सारी दुनिया को दो भागों में बांट दिया गया था, एक बाएल इस्लाम और दूसरा बाएल-हब।²³ यह बात कुछ विचित्र तो अवश्य लगती है कि अब भी भारतीय उलमा और उनके बहुत-से अनुयायी अपनी राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक गतिविधियों को धर्म की दृष्टि से जाँचने की कोशिश करते हैं, पर यह है सच और इसका कारण यह है कि वे शरीअः को आधार मानते हैं।

5

‘शरीअः’ (जिसका अर्थ है ‘मार्ग’ या ‘पंथ’ और आम तौर पर जिसका अनुवाद ‘इस्लामी कानून’ किया जाता है) के बारे में आम मुसलमानों की यह धारणा है कि वह “इस्लामी जीवन-पद्धति है, जिसमें आस्थाएँ, धार्मिक आचार, रीति-रिवाज, सार्वजनिक और वैयक्तिक कानून सभी कुछ शामिल है, यहाँ तक कि उसके अन्दर पहनावे, रहन-सहन, वेश-भूषा और सामाजिक आचार-व्यवहार के नियमों को भी समेट लिया गया है।”²⁴ किसी को शरीअः की इस व्याख्या से मतभेद भले ही हो, पर उसकी व्याख्या उसके शाब्दिक अर्थ या उसकी उत्पत्ति के अनुसार करना हास्यास्पद होगा। जिस प्रकार की विवेचना हम कर रहे हैं उसमें इस बात को ध्यान में रखना हमेशा उपयोगी होता है कि किसी भी शब्द के स्रोत और उसके सामाजिक आशय में बहुत बड़ा अन्तर होता है। इस गवेषणा के आधार पर कि किन-किन परिवर्तनों के बाद शरीअः का शब्द, जिसका अर्थ केवल ‘मार्ग’ होता था, एकमात्र जीवन-मार्ग के अर्थ में प्रयोग किया जाने लगा, एक बहुत उपयोगी शोध-निबन्ध लिखा जा सकता है पर उससे हमारी जटिल समस्या की गुत्थियों को सुलझाने में कोई सहायता नहीं मिलेगी।²⁵ इसलिए अच्छा यही होगा कि आम तौर पर भारतीय मुसलमान शरीअः का जो अर्थ समझते हैं उसी पर हम सन्तोष कर लें।

आम तौर पर भारतीय मुसलमानों का यह मत है कि एक अकीदे या आस्था के रूप में इस्लाम को शरीअः से अलग नहीं किया जा सकता जो उस ‘आस्था की व्यावहारिक अभिव्यक्ति’ है। आस्था का प्रदर्शन व्यवहार में होना चाहिए। और यह व्यवहार उन क़ायदे-कानूनों के सर्वथा अनुकूल होना चाहिए जो क़ुलहा (क़ानून-विदों) ने इस्लाम के स्वर्ण-युग में मुख्यतः क़ुरान और पैगम्बर

की डाली हुई परम्पराओं (मुन्नते-रसूल) के आधार पर बनाये थे। इसलिए जीवन के किसी भी अंग को शरीयः की परिधि के बाहर नहीं समझा जाता और उसके उल्लंघन को 'जुर्म' (अपराध) भी माना जाता है और 'गुनाह' (पाप) भी।¹⁶

इस प्रकार धर्म-निरपेक्षता और धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता को शरीयः के आधार पर ही स्वीकार या अस्वीकार किया जा सकता है। जैसा कि हम पहले देख चुके हैं इस्लामी इतिहास में पहले भी धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के अस्तित्व के प्रमाण मिलते हैं और इसलिए वह स्वीकार्य है, परन्तु एक सिद्धान्त के रूप में धर्म-निरपेक्षता को इस्लाम से असंगत माना जाता है। चूँकि अभी तक भारतीय मुसलमानों को यह समझाने का गम्भीरता से कोई प्रयास नहीं किया गया है—जैसा कि तुर्की में किया गया है¹⁷—कि 'सेक्यूलरिज्म' एक विदेशी शब्द है और इस्लामी समाज में इसकी व्याख्या ईसाई समाज में समझे जाने वाले इसके अर्थ से संबंधा मिन्न रूप में की जा सकती है, इसलिए स्वाभाविक रूप से आज परिस्थिति यह है कि भारतीय मुस्लिम 'सेक्यूलरिज्म' के अर्थ की खोज में अंधेरे में भटक रहे हैं।

6

वर्तमान परिस्थितियों में धर्म-निरपेक्षता के प्रश्न पर हम मुसलमानों को तीन दलों में बँटा हुआ पाते हैं। एक तो वे जो धर्म-निरपेक्षता को सिरे से ही अस्वीकार करते हैं और उसे 'ला-मजहबियत' और 'कुफ़्र' का दर्जा देते हैं।¹⁸ दूसरी श्रेणी में वे मुसलमान आते हैं जिन्हें आम तौर पर 'प्राधुनिकतावादी' और 'धर्म-निरपेक्षतावादी' कहा जाता है। उनके अनुसार धर्म-निरपेक्षता ला-मजहबियत नहीं है। लेकिन यह याद रखना चाहिए कि इन वर्गों का आम मुसलमानों के साथ अधिक सम्पर्क नहीं है। उनके बारे में शक यह किया जाता है कि वे शरीयः का उतना 'एहताराम' (सम्मान) नहीं करते जितना कि आम धारणा के अनुसार एक मुसलमान को करना चाहिए। वे पाठकों और श्रोताओं के अधिक विस्तृत और 'मिले-जुले' वर्गों की सुविधा के लिए बहुधा अपने विचार अंग्रेजी में ही व्यक्त करना पसन्द करते हैं; जब भी वे अपने विचार, विशेष रूप से धार्मिक समस्याओं के बारे में, उर्दू में व्यक्त करने की कोशिश करते हैं, तो उलमा को उनके लेख 'तर्करहित' और बहुधा 'दूसरों के प्रेरित किये हुए' लगते हैं।¹⁹

तीसरी कोटि में अधिकांश उलमा और मुस्लिम जन-साधारण आते हैं।

वे धर्म-निरपेक्षता को वही तक स्वीकार करते हैं जहाँ तक वह धर्म के क्षेत्र में राज्यसत्ता की निष्पक्षता को व्यक्त करती है। वे दूसरी कोटि के लोगों के आरोपित शरीमः-विरोधी रवैये के कारण उनका पर्दा फाश करने और उनकी निन्दा करने के लिए हमेशा बहुत मुस्तैद और बेचैन रहते हैं। चूँकि किसी भी चीज को शरीमः की परिधि से बाहर नहीं समझा जाता इसलिए धर्म-निरपेक्षता के नाम पर शरीमः के महत्त्व को घटाने की हर कोशिश पर तीव्र असन्तोष प्रकट किया जाता है। उदाहरण के लिए, एक बार सेक्यूलर फ़ोरम (दिल्ली) के अध्यक्ष भीर मुस्ताक अहमद ने कहा था कि धर्म-निरपेक्षता का मतलब है सत्ता के सभी धर्मों के प्रति 'सकारात्मक सम्मान' (मुस्वत-एहतराम) का रवैया।³⁰ इस पर दिल्ली की जमीनते-उलमा के मौलाना अल्लाह अहमद क़ासिमि ने उनकी अच्छी तरह खबर ली। उनके अनुसार धर्म-निरपेक्षता की व्याख्या 'सम्मान' के आधार पर नहीं बल्कि 'सहिष्णुता' के आधार पर की जानी चाहिए। वह कहते हैं :

सकारात्मक सम्मान गतिहीनता को ही जन्म दे सकता है। दो सर्वथा विरोधी दृष्टिकोण एक-दूसरे के प्रति सहिष्णुता तो बरत सकते हैं पर उनसे एक-दूसरे का सम्मान करने की आशा नहीं की जा सकती। उदाहरण के लिए, किसी मानवतावादी से उन लोगों का सम्मान करने के लिए कैसे कहा जा सकता है जो विभिन्न मनुष्यों के बीच उनके जन्म की परिस्थितियों के आधार पर भेद-भाव बरतते हैं ? हम जानते हैं कि जो लोग निजी स्वामित्व के पक्ष में हैं वे पूरी सच्चाई के साथ उन लोगों का सम्मान नहीं कर सकते जो सामूहिक स्वामित्व में विश्वास रखते हैं। यह बात सभी क्षेत्रों में सार्थक है और धर्म भी उन्हीं में से एक है।³¹

ऊपर से देखने में भले ही ऐसा लगता हो कि इन दो परस्पर-विरोधी विचारों का अन्तर केवल शब्दों का खेल है, पर वास्तव में ऐसा है नहीं। सम्मान निश्चित रूप से सहिष्णुता मात्र से इस दृष्टि से भिन्न है कि सम्मान में यह आशय निहित है कि हम दूसरे पक्ष के दृष्टिकोण को उचित स्थान देने को तैयार हैं और अपने दुराग्रहों और पूर्वाग्रहों पर फिर से विचार करने और उनमें सुधार करने को तत्पर हैं। दूसरी ओर सहिष्णुता कहीं अधिक निष्क्रिय और केवल उपयोगिता और सुविधा की बात है। सहिष्णुता देश और काल की सीमाओं में जकड़ी हुई है। उसके लिए गहरा लगाव आवश्यक नहीं है। हम उदासीन रहकर भी दूसरों के प्रति सहिष्णु रह सकते हैं—पर इसे सम्मान तो नहीं कहा जा सकता। मुसलमानों के विचारों के संघर्ष का कुल निचोड़ इसी तर्क में मूर्त है।

जो लोग सभी धर्मों के प्रति सम्मान प्रकट करते हैं, स्पष्टतः उनका अभिप्राय यह होता है कि सभी धर्म सच्चे हैं और हम उनमें से किसी का भी अनुसरण करके 'परम सत्य' तक पहुँच सकते हैं। यह बात उन मुसलमानों को कभी स्वीकार्य नहीं हो सकती जिनको शरीयः में केवल दूसरे धर्मों के प्रति सहिष्णुता बरतने तक की ही छूट दी गयी है। इसलिए कि वे मानते हैं कि ईश्वर या तुदा तक पहुँचने के कई मार्ग भले ही हों पर 'राहे-रास्त' (सीधा मार्ग)³² केवल एक है और वह है इस्लाम। ऐसी परिस्थिति में जबकि मुसलमान की आस्था यह हो कि 'राहे-रास्त' केवल एक है और यह कि उसका सम्बन्ध 'मनुष्यों के लिए बनाये गये सर्वव्येष्ट जन-समुदाय'³³ से है, तो फिर वह यह कैसे मान सकता है कि दूसरे धार्मिक पथ भी उतने ही सच्चे हो सकते हैं जितना कि उसका अपना पथ। वह यह भी जानता है कि अगर मल्लाह चाहेगा तो वह तुम्हें एक ही दल में संगठित कर देगा, लेकिन वह जिसे चाहता है भटकने देता है और जिसे चाहता है रास्ता दिखाता है;³⁴ और यह कि 'धर्म' में कोई जग्न नहीं है—सही मार्ग स्पष्टतः गलत मार्ग से भिन्न होता है।³⁵ मुसलमान यह सब-कुछ जानता है, लेकिन साथ ही उसे लगातार यह भी याद दिलाया जाता है कि 'तुम्हारे बीच से ऐसे लोगों का भी एक दल निकलना चाहिए जो तुम्हें नेकी की ओर लाये, तुम्हें बताये कि क्या सही है और तुम्हें गलत काम करने से रोके।'³⁶ ऐसी स्थिति में जबकि मुसलमान का विश्वास यह हो कि उसे यह ईश्वरीय संदेश सारी दुनिया में फैलाना है, तो वह आसानी से उन लोगों को सम्मान की दृष्टि से नहीं देख सकता जिन्हें वह पथभ्रष्ट समझता है। अगर वह लोगों को 'सही रास्ते' पर लाने के अपने इस ध्येय में असफल रहता है तो वह हृद-से हृद निराश होकर यही कह सकता है :

मैं उसकी सेवा नहीं करता जिसकी सेवा तुम करते हो।
 और न तुम उसकी सेवा करते हो जिसकी सेवा मैं करता हूँ।
 न मैं उसकी सेवा करूँगा जिसकी सेवा तुम करते हो।
 न तुम उसकी सेवा करो जिसकी सेवा मैं करता हूँ।
 तुम्हारी जजा व सजा तुम्हारे साथ है मेरी जजा व सजा मेरे साथ।³⁷

लोगों को 'सही रास्ते' पर आने का नियंत्रण देने का अपना कर्तव्य कोई मुसलमान पूरा करे या न करे, लेकिन जब तक उसका निजी व्यक्तित्व एक ऐसी बिरादरी की सदस्यता के साथ जुड़ा हुआ है जिसका नेतृत्व उलमा लोग करते

हैं, तब तक वह धर्म-निरपेक्षता के नाम पर भी इस बात को स्वीकार नहीं कर सकता कि जितने भी धर्म प्रचलित हैं सभी सच्चे हैं।

7

लेकिन धर्म-निरपेक्षता के प्रश्न पर भारतीय मुसलमान मोटे-मोटे तौर पर दो हिस्सों में बँटे हुए प्रतीत होते हैं। पहले समूह में, जो अल्पसंख्यक है और जिसे तिरस्कार से 'सेक्यूलरिस्ट' अथवा 'धर्म-निरपेक्षी' कहा जाता है, अधिकतर आधुनिक शिक्षा पाये हुए मुसलमान हैं जिनका मत है कि एक आस्था के रूप में धर्म का धर्म-निरपेक्षता के साथ सह-अस्तित्व सम्भव है। दूसरा समूह, जिसका नेतृत्व उलमा लोग करते हैं, इस मत पर अटल है कि धर्म केवल आस्था नहीं शरीअः भी है। धर्म-निरपेक्षता के साथ आस्था का सह-अस्तित्व भले ही सम्भव हो पर शरीअः का नहीं।

परन्तु इस विभाजन को शब्दशः ज्यों-का-त्यों नहीं मान लेना चाहिए क्योंकि उलमा के अन्दर एक और विभाजन है। उनमें स्वतन्त्रता से पहले के दिनों के 'राष्ट्रवादी' उलमा के उत्तराधिकारी हैं; उन्हें अब भी 'राष्ट्रवादी' कहा जाता है, पर आम मुसलमानों में 'राष्ट्रवादी उलमा' की उपाधि धीरे-धीरे निन्दा का शब्द बनता जा रहा है।

धर्म-निरपेक्षी मुसलमानों पर धार्मिक आचार-व्यवहार के मामले में ढील-ढाल बरतने का आरोप लगाया जाता है। उन पर यह भी आरोप लगाया जाता है कि वे 'दूसरों' को खुश करने के लिए धर्म-निरपेक्षता के नाम पर भारतीय मुसलमानों के 'धार्मिक' इतिहास को तोड़-मरोड़कर पेश करते हैं।³⁸ शिकायत यह है कि जब भी वे पुराने सूफियों के जीवन और उनके कृतित्व की चर्चा करते हैं तो वे अनिवार्यतः केवल दूसरे धर्मों के प्रति इन सूफियों के 'उदार' रवैये को ही उभारने की कोशिश करते हैं। निश्चय ही इसे 'तोड़ना-मरोड़ना' नहीं कहा जा सकता, विशेष रूप से यदि हम यह याद रखें कि ये मुसलमान किस प्रकार के मिले-जुले श्रोता-वर्ग अथवा पाठक-वर्ग को सम्बोधित करते हैं; पर गिद्ध दृष्टि रखने वाले आलोचक इन लोगों को इसलिए घुरा-भला कहते हैं कि वे धर्म-परिवर्तन के क्षेत्र में इन सूफियों की लगन और सेवाओं को नज़रअंदाज करते हैं।³⁹

राष्ट्रवादी उलमा की आलोचना बिल्कुल ही दूसरे आधार पर की जाती है, जो और कुछ होने से अधिक मनोवैज्ञानिक है। इस शताब्दी के आरम्भ में मुसलमानों को यह बताया गया था कि भारत में मुस्लिम शासन के दौरान दो

प्रकार के उलमा ये : उलमा-ए-हफ (गदाचारी उलमा) और उलमा-ए-सू (अष्ट उलमा) । यह विभाजन शुरू में तो स्वयं उलमा ही ने किया था; ¹⁰ बाद में चलकर उन मुस्लिम इतिहासकारों ने भी जो उलमा नहीं थे उसे अपना लिया । ¹¹ कहा यह जाता था कि सदाचारी उलमा वे थे जो सरकारी नौकरी नहीं करते थे, दूसरी तरफ वे थे जिन्हें सरकार न्याय और धार्मिक मामलात के विभागों का प्रबन्ध करने और उन्हें चलाने के लिए नौकर रखती थी । यह विभाजन उलमा ने, विशेष रूप से मोलाना आजाद ने, उन समकालीन भारतीय उलमा का महत्त्व घटाने के लिए किया था जो अंग्रेजों के खिलाफ हिन्दुओं के साथ 'राजनीतिक सहयोग' करने के विरोधी थे, और इस प्रकार उन्हें सरकार का पिटू ठहराया जाता था । ¹² देश के बँटवारे से पहले के दिनों में 'राष्ट्रवादी' उलमा को इससे अपने मुस्लिम भाइयों की नज़रों में अपनी राजनीतिक साक्ष्य बढ़ाने में सहायता मिलती थी, परन्तु अब यह विभाजन उनके लिए उल्टे एक भुसीबत बन गया है । क्योंकि यही वे उलमा हैं जिन्हें बहुधा सरकार की सर-परस्ती से 'सम्मानित' किया जाता है, इसलिए उनका मजाक उड़ाया जाता है, बिल्कुल उसी तरह जैसे उनसे पहले मध्य-युग के उलमा का सरकार के 'पिटू' होने के कारण मजाक उड़ाया जाता था । ¹³

इस प्रकार मुसलमानों के दो समूह ऐसे हैं—एक 'धर्म-निरपेक्षी' और दूसरे 'राष्ट्रवादी' उलमा—जिन्हें बहुत-से मुसलमान सन्देह की दृष्टि से देखते हैं, लेकिन इन दोनों के बीच सहयोग और एकता स्थापित होने की बहुत कम आशा है । ये दोनों एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं । उनमें कोई भी तो समानता नहीं है, न शिक्षा में, न सोचने-विचारने के ढंग में, न दुनिया और आकृत (लोक और परलोक) के बारे में उनके रवैये में, सारांश यह कि किसी भी चीज में नहीं । उनमें एक ही समानता है और वह यह कि आम मुसलमान दोनों ही को तिरस्कार की दृष्टि से देखते हैं, भले ही बिल्कुल ही अलग-अलग कारणों से ।

संक्षेप में हम कह सकते हैं कि भारतीय मुसलमान दुविधा में पड़े हैं । जहाँ तक धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता का सम्बन्ध है वह उन्हें एक तो इसलिए स्वीकार्य है कि इसका कोई विकल्प नहीं है और दूसरे इसलिए कि धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता में धार्मिक स्वतन्त्रता का आश्वासन रहता है । परन्तु धर्म-निरपेक्षता के दार्शनिक सिद्धान्तों को धार्मिक जीवन के लिए घातक समझा जाता है । बहुत-से मुसलमान समझते हैं कि अगर उन्होंने धर्म-निरपेक्षता को स्वीकार कर लिया तो उनकी हालत उसी बहू जैसी होगी जिसने सर्दों की एक रात में ऊँट को अपनी गर्दन खेमे के अन्दर कर लेने दी थी और नतीजा यह हुआ था कि कुछ देर बाद ऊँट तो खेमे के अन्दर मजे से सर्दों से बचा हुआ था और बहू बेचारा रात-भर खुले आसमान के नीचे सर्दों में ठिठुरता रहा ।

सम्भावना यही है कि जब तक यह विरादरी अपने धार्मिक मार्गदर्शन के लिए उलमा पर निर्भर रहेगी तब तक परिस्थिति यही रहेगी। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, उलमा लोग पूरी विरादरी के धार्मिक जीवन की निगरानी करने को अपना कर्तव्य समझते हैं। इस उद्देश्य से ये उलमा सविधान की सीमाओं के अन्दर रहकर, जिसमें उन्हें 'अपनी पसन्द की शिक्षा संस्थाएँ स्थापित करने और उनकी व्यवस्था चलाने' की छूट दी गयी है, मदरसे स्थापित करते हैं जिनका पूरा खर्च मुसलमानों के चन्दे से चलाया जाता है और जहाँ लोगों को परम्परागत पद्धति के अनुसार शिक्षा-दीक्षा दी जाती है।

टिप्पणियाँ

1. 'भारत का सविधान', प्रस्तावना, नई दिल्ली, भारत सरकार प्रकाशन, 1950
2. उपर्युक्त, धारा 25
3. उपर्युक्त, धारा 60, 69, 159, तीसरी अनुसूची भी देखिये। सविधान के अनुसार शपथ-ग्रहण की विधि यह है :
 "मैं,.....अमुक ईश्वर की मौजूदगी में शपथ लेता हूँ कि मैं पूरी सत्यनिष्ठा के साथ.....पद के कर्तव्यों का पालन करूँगा।
4. एल० राधाकृष्णन्, सैयद आबिद हुसैन की पुस्तक 'द नेशनल कल्चर ऑफ इंडिया, बम्बई, एशिया, दूसरा संस्करण, 1961, पृ० 7
5. पी० बी० गजेन्द्र गडकर का लेख 'द कन्सेप्ट ऑफ सेक्यूलरिज्म', 'सेक्यूलर डेमोक्रेसी', नयी दिल्ली, वार्षिक मंक, 1970, पृ० 71
6. सैयद आबिद हुसैन, 'द डेस्टिनी ऑफ इंडियन मुस्लिम्स', बम्बई, एशिया, 1965, पृ० 170
7. सैयद आलम खुदमोरी का लेख 'सेक्यूलरिज्म, रिलीजन एण्ड एजुकेशन', 'सेक्यूलरिज्म इन इंडिया', बी० के० सिन्हा (संपादक), बम्बई, 1968, पृ० 90
8. उदाहरण के लिए देखिये दस्ती (उ० प्र०) जिला जमीयते-उलमा में जमीयते-उलमा-ए-हिन्द के जनरल सेक्रेटरी मोलाना सैयद अहमद मदनी का मध्यम भाषण, 1966, साप्ताहिक 'अल-जमीयत', दिल्ली में प्रकाशित, वर्ष 55, अंक 16, 23, जनवरी 16, 23, 1970
9. मोलाना अबुल अला मोदुदी का 10 मई, 1947 को पठानकोट में भाषण, 'जमायते-इस्लामी की दावत', दिल्ली, 1964, पृ० 29-31
10. हमें पूरा अधिकार है कि हम मोलाना मोदुदी की यह मान्यता करें कि "उनमें शास्त्रों और पुराणों पर आधारित भारत के सविधान के परिणामों को समझने की शक्ति ही नहीं थी।" (एम० ई० हुसैन, 'इंडियन मुस्लिम्स : चैलेंज एण्ड प्रोस्पेक्ट्स', बम्बई, मलबानी, 1968, पृ० 52) लेकिन मोलाना मोदुदी पूरी ईमानदारी के साथ अपने इस मत पर दृढ़ थे। वह 'इस्लामी राज्य' के पक्ष में थे—और अब भी हैं। फिर वह हिन्दुओं को यह अधिकार देने से कैसे इंकार कर सकते थे कि वे अपने बहुमत वाले क्षेत्र में स्वयं अपने धर्म पर आधारित राज्यसत्ता स्थापित न करें? शायद इसीलिए उन्हें 'हाँ' कहना

पड़ा था जब जस्टिस मुहम्मद मुनीर ने उनसे पूछा था : “अगर हम पाकिस्तान में इस्लामी राज्य बना लें, तो क्या आप हिन्दुओं को भी इस बात की इजाजत देंगे कि वे अपना सबिधान अपने धर्म के आधार पर बनायें ?” (‘1953 के पंजाब के उपद्रवों की छानबीन करने के लिए 1954 के पंजाब ऐक्ट 2 के अन्तर्गत नियुक्त की गयी जांच-प्रदात की रिपोर्ट’, लाहौर, 1954, पृ० 228) ।

11. नेहरू लिखते हैं : “हमारी राजनीति में, हिन्दुओं की तरफ भी और मुसलमानों की तरफ भी, बढ़ते हुए धार्मिक तत्त्व पर मुझे कभी-कभी बड़ी चिन्ता होती थी। मुझे यह बात बिल्कुल नापसन्द थी। ये मौलवी, मौलाना और स्वामी लोग अपने सार्वजनिक भाषणों में जो कुछ कहते थे उसका बहुत बड़ा हिस्सा मुझे बड़े दुर्भाग्य की बात लगती थी। मुझे ऐसा लगता था कि उनका इतिहास, समाजशास्त्र और धर्मशास्त्र का ज्ञान सारे-का-सारा छलत है और हर बात को जो धार्मिक रंग दे दिया जाता था उससे साफ तरीके से सोचना ना-मुमकिन था।” (जवाहरलाल नेहरू, ‘टुवर्ड्स फ्रीडम’, बीकन प्रेस, 1963, पृ० 71), 72
12. इस प्रकार के लोगों का एक उदाहरण गांधीजी थे। नेहरू के अनुसार, वह ‘लगभग सारा आन्दोलन के धार्मिक और आध्यात्मिक पहलू पर अधिक जोर दे रहे थे। उनका धर्म खड़बड़ा नहीं था, पर उसका अर्थ जीवन के बारे में धार्मिक दृष्टिकोण तो था ही, और पूरे आन्दोलन पर इसका गहरा प्रभाव पड़ा और जहाँ तक जन-साधारण का सम्बन्ध था हम आन्दोलन ने कुछ पुराणपयी रूप धारण कर लिया। कांग्रेस के कार्यकर्ताओं का विशाल बहुमत स्वाभाविक अपने-आपको अपने महान् नेता के सचि में ढालने का प्रयत्न करता था और भाषा भी उन्हीं की बोलता था।’ (उपर्युक्त, पृ० 71)। इसी प्रसंग के लिए देखिये एस० के० मजुमदार, ‘जिन्ना एण्ड गांधी : देयर रोल इन इंडियाड क्वेस्ट फॉर फ्रीडम’, कलकत्ता, 1966
13. पी० बी० गजेन्द्रगडकर, पूर्वोक्त, पृ० 71
14. उदाहरण के लिए देखिये, विल्फ्रेड कैटवेल स्मिथ, ‘द मोनिंग एण्ड एंड ऑफ रिलीजन’, मैकमिलन, 1962 (पेपरबैक में भी उपलब्ध, मेटर, 1964); और मौलाना सईद अहमद अकबराबादी, ‘हिन्दुस्तान की शरई हैसियत’, अलीगढ़, अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी, 1968, पृ० 94-95
15. डब्लू० सी० स्मिथ के अनुसार (पूर्वोक्त, मेटर, पृ० 105), ‘एक संकेत तो यह स्थापित किया जा सकता है कि ‘ईमान’ और ‘इस्लाम’ शब्दों का प्रयोग किस अनुपात से होता है; ‘ईमान’ व्यक्तिमूलक तथा भक्तिमात्मक शब्द है और ‘इस्लाम’ क्रमशः अधिक प्रमाणो-मूलक तथा बाह्यगत। कुरान में ‘ईमान’ का प्रयोग ‘इस्लाम’ की तुलना में पाँच गुना अधिक किया गया है। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त तक की अरबी पुस्तकों के नामों में ‘ईमान’ की तुलना में ‘इस्लाम’ का प्रयोग षेड़ गुना हो गया था। आधुनिक काल में यह अनुपात बढ़कर सैरह गुना हो गया है। (नोट टिप्पणी 16 भी देखिये) ।
16. उदाहरण के लिए, डब्लू० सी० स्मिथ एक ग्राम की सहायता से (उपर्युक्त, पृ० 72, 73) ‘आधुनिक काल में ‘त्रिशिवदन फेथ’, ‘त्रिशिवदन रिलीजन’ (और) ‘त्रिशिवेनिटी’ का प्रतिशत प्रयोग’ दिखाते हुए कहते हैं “अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक शब्द ‘त्रिशिवेनिटी’ का प्रयोग मुख्यतः और बिना किसी शब्द के एक प्रणालीबद्ध ‘धर्म’ के नाम के रूप में होने लगा था।” (इसी पुस्तक के पृ० 266, 267 और नोट 106, 10 भी देखिये) ।

17. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना अबुल हसन अली नदवी की अरबी पुस्तक 'भाजा ख़ीर-अल-आलम बि-इनहितात-इल-मुस्लिमीन' (मुसलमानों के पतन से सत्ता को क्या क्षति पहुँची है ?), काहिरा, दूसरा संस्करण, 1951; (इसके आलोचनात्मक मूल्यांकन के लिए देखिये जी० ई० फ़ान फ़ूनवाम, 'मॉडर्न इस्लाम द सर्वे फार कल्चरल आइडेंटिटी', यूनिवर्सिटी ऑफ कैलिफ़ोर्निया प्रेस, 1962, अध्याय 7, 'फ़ाल एण्ड राइज ऑफ़ इस्लाम : ए सेलेक्ड व्यू', पृ० 180-190) ।
18. 'इट्रोड्यूषिंग द जमायते-इस्लामी-हिन्द', पाँचवी आवृत्ति, दिल्ली, 1971, पृ० 31, 32 । यही विचार 18 अगस्त, 1970 को जमाअत की मजलिस-शूरा (वर्किंग कमेटी) में पास किये गये एक प्रस्ताव में भी कहा गया है; देखिये उर्दू दैनिक 'दावत', दिल्ली, वर्ष 19, अंक 227, 22 अगस्त, 1970
19. जहाँ तक लेखक को पता है, इस दोस्तो बात के खिलाफ उलमा के बीच से पहली बार हाग ही में आवाज उठायी थी लखनऊ के उर्दू मासिक 'अल-फुरकान' के संपादक मौलाना अलीगढ़ीरहमान ममली ने । उन्होंने उलमा से अनुरोध किया है कि वे इस बात के विरोधाभास को समझें । उनका कहना है कि धर्म-निरपेक्ष राज्य-सत्ता धर्म-निरपेक्षता का ही स्वाभाविक परिणाम है । यदि धर्म-निरपेक्षता इस्लाम विरोधी है तो सकट की परिस्थिति में मुसलमानों को और विशेष रूप से उलमा को धर्म-निरपेक्षता की दुहाई देकर शिकवा नहीं करना चाहिए और न ही सरकार के खिलाफ अपनी शिकायतें दर्ज करनी चाहिये । बाहिर है कि यह तो हो नहीं सकता कि चित भी मेरी पट भी मेरी । (देखिये, उनका संपादकीय लेख 'निगाहे-अख़वसो', 'अल-फुरकान', लखनऊ, वर्ष 38, अंक 5, अगस्त 1970) ।
20. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना हिज़रुर्रहमान का लेख 'मुआहिद-ए-यहूद इस्लामी नुक्त-ए-नज़र से : तस्वीर का दूसरा रुख' मासिक 'बुरहान', दिल्ली, 1940, वर्ष 4, अंक 3, पृ० 169-192; वर्ष 4, अंक 4, पृ० 271-290, वर्ष 4, अंक 5, पृ० 345-359
21. उदाहरण के लिए देखिये, अम्सुल-उलमा मौलाना मुहम्मद अम्जुर्रहमान का लेख 'मुआहिद-ए-यहूद इस्लामी नुक्त-ए-नज़र से', 'बुरहान', दिल्ली, 1940, वर्ष 4, अंक 1, पृ० 47-64; वर्ष 4, अंक 2, पृ० 103-120; वर्ष 5, अंक 1, पृ० 49-60, वर्ष 5, अंक 2, पृ० 129-140; वर्ष 5, अंक 3, पृ० 208-224 । और भी देखिये, मौलाना मुहम्मद अशरफ अली खानवी का लेख 'मुआमलतुल-मुस्लिमीन की मुआहिदाने-अहल-मुस्लिमीन' (उर्दू), उनकी पुस्तक 'इफ़ादाते-अशरफ़ीय दर मसाइले-सियासिय' (उर्दू), संपादक तथा प्रकाशक मुफ़्ती मुहम्मद शफी, देवबन्द, दूसरा संस्करण, 1945
22. डब्लू० सी० स्मिथ, 'इस्लाम इन मॉडर्न हिस्ट्री' (मेटर), 1959, पृ० 285 । टिप्पणी 32, पृ० 285 में स्मिथ इस प्रस्थापना के बारे में लिखते हैं : "जैसा कि (जमायते-उलमा-ए-हिन्द के) पार्टी के नेता के एक दल ने, विशेष रूप से मौलाना हिज़रुर्रहमान ने स्वयं इस लेखक को ब्याख्या करके समझाया, दिल्ली, 1956"
23. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना सईद अहमद अकबरावादी, 'हिन्दुस्तान की शरई हैमियत', अलीगढ़, 1968; जिसमें उन्होंने उन उलमा का खण्डन किया है जो भारत को दाखल-हर्ब समझते हैं और यह निष्कर्ष निकाला है कि धर्म-निरपेक्ष भारत न दाखल-इस्लाम है न दाखल-हर्ब । (दाखल-इस्लाम का अर्थ है इस्लाम का घर, वह देश जहाँ इस्लाम के कानून पूरी तरह लागू हों । दाखल-हर्ब का अर्थ है युद्ध का घर, वह देश जहाँ इस्लाम का शासन लागू न हो । इन दो शब्दों के लिए देखिये 'एनसाइक्लोपीडिया ऑफ़

- इस्लाम' (इन्ही शब्दों के अन्तर्गत); और भी देखिये, मजीद खद्दूरी, 'द इस्लामिक लॉ ऑफ नेशनस . शायबानीख सियर', बाल्टीमोर, द जान हाफकिन प्रेस, 1966, विशेषतः शायबानी की पुस्तक 'सियर' के मूल अरबी पाठ का अंग्रेजी अनुवाद, पृ० 72-292, विशिष्ट रूप से अध्याय 1-6 और 9
24. एम० मुजीब, 'द इंडियन मुस्लिम्स', लंदन, जार्ज एलेन एण्ड अनविन, 1967, पृ० 57
25. डब्लू० सी० न्मिय अपनी पुस्तक 'द मोनिंग एण्ड एंड ऑफ रिलीजन', (मेंटर) में पृ० 302 पर टिप्पणी 107 के अन्त में लिखते हैं : 'मैंने मुत्कस्लिमीन ([मुस्लिम] धर्म-शास्त्रवेत्ताओं) के बीच पन्द्रहवीं शताब्दी ई० तक 'शरीअ' के शब्द और इस परिकल्पना के प्रयोग का और शरअ का भी अध्ययन किया है। इस अध्ययन के परिणामों की एक प्रारम्भिक रिपोर्टें 1960 में मास्को में प्राच्यविदों की अन्तर्राष्ट्रीय कांग्रेस के अरबी खण्ड के सामने पढ़ी गयी थी, पूरे निबन्ध में, जो 1965 में प्रकाशित हुआ था (वर्तमान लेखक को वह प्राप्त नहीं हो सका), इस क्षेत्र में भी अमूर्त को मूर्त में परिवर्तित कर देने की क्रमिक प्रक्रिया का, जो आवश्यकजनक हद तक बहुत देर में आरम्भ हुई, रहस्योद्घाटन तथा उसकी पुष्टि करने वाले झाँकड़े और दस्तावेज प्रमाण रूप में प्रस्तुत किये गये हैं।
26. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना मुहम्मद मजूर नौमानी, 'इस्लाम : क्लेब एण्ड प्रिंस्टन', लखनऊ (मूलतः उर्दू में 'दीन-ओ-शरीअत' के नाम से प्रकाशित, लखनऊ, अल-फुरकान)।
27. उदाहरण के लिए देखिये, नियाजी बक्स, 'द डेवलपमेंट ऑफ सेक्यूलरिज्म इन टर्की', माट्रियल, मैकगिल यूनिवर्सिटी प्रेस, 1964
28. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना हकीम मुहम्मद कामिल बहल-उल्लूमी का लेख 'सेक्यूलरिज्म', साप्ताहिक 'सिद्के-जदीद', लखनऊ, वर्ष 20, अंक 33, 17 जुलाई, 1970, पृ० 5-6
29. उदाहरण के लिए देखिए, नई दिल्ली के मासिक 'जामिय' के मई और जून 1970 के अंकों में प्रकाशित प्रो० एम० मुजीब के लेख 'इस्लाम में फर्द के जमीर का मकाम' पर मासिक 'अल-फुरकान' (लखनऊ, वर्ष 38, अंक 5, 6, अगस्त, सितम्बर, 1970) में मौलाना अलीकुर्रहमान सभली की समालोचना। (इसके अंग्रेजी रूपान्तर के लिए देखिये नई दिल्ली के त्रैमासिक 'स्टडीज इन इस्लाम' के जुलाई 1970 के अंक में प्रो० एम० मुजीब का लेख 'द स्टेट्स ऑफ इण्डिविजुअल कॉन्शन्स इन इस्लाम', पृ० 125-149, जो उनकी पुस्तक 'इस्लामिक इनफ्लुएंस ऑन इंडियन सोसाइटी' में भी प्रकाशित किया गया है, मेरठ, 1972, पृ० 34-58। और भी देखिये, पॉल इडिया शफोक मेमोरियल सोसाइटी की ओर से 1970 में डॉ० भीरवी के संपादन में प्रकाशित 'नडरे-मकबूल' में प्रो० एम० मुजीब के एक और लेख पर 'अल-फुरकान' (अगस्त, 1970, पृ० 55) में मौलाना अलीकुर्रहमान सभली की समालोचना; और भी देखिये, भोपाल के सैफीयः कॉलेज की पत्रिका 'अत्रल्लः सैफीयः' के गालिव अंक, 1970 में प्रकाशित गालिव की शायरी पर प्रो० मुजीब के एक लेख पर साप्ताहिक 'सिद्के-जदीद' (लखनऊ, 24 जुलाई और 14 अगस्त, 1970) में मौलाना अब्दुल माजिद दर्यावादी की समालोचना। (नौवे टिप्पणी 39 भी देखिये)।
30. भीर मुराऊ अहमद, 'सेक्यूलरिज्म का क्या मतलब है?', उर्दू दैनिक 'अन-जमीयत', दिल्ली, 26 जुलाई, 1969
31. मौलाना अब्दुल अहमद जामिनी, 'सेक्यूलरिज्म : मजहबी रवाशरी, उपर्युक्त, 30 जुलाई, 1969

32. कुरान, 1 : 4
33. उपर्युक्त, 3 : 109
34. उपर्युक्त, 16 : 93
35. उपर्युक्त, 2 : 256
36. उपर्युक्त, 3 : 103
37. उपर्युक्त, 109 : 2-6
38. उदाहरण के लिए देखिये, साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत', लखनऊ, वर्ष 21, अंक 6; 20 नितम्बर, 1970, पृ० 3
39. उदाहरण के लिए देखिये, अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी के एमेरिटम प्रोफेसर (स्वर्गीय) प्रो० मुहम्मद हबीब ने दिल्ली विश्वविद्यालय के उर्दू विभाग के तत्वावधान में 16, 17 मार्च, 1970 को ख़ाजा निज़ामुद्दीन मौलिया के जीवन और उनकी शिष्टाचार पर जो निबाम एक्सटेंशन लेक्चर दिया था, उस पर मौलाना अब्दुल माजिद दर्यावादी ने उनकी बहुत कड़ी आलोचना की थी कि उन्होंने ख़ाजा का 'एकतरफ़ा' चित्र प्रस्तुत किया है। (देखिये, 'सिद्क़े-जदीद', लखनऊ, 27 मार्च, 1 और 22 मई, 1970)। इसी प्रकार मौलाना अब्दुल माजिद दर्यावादी ने अपने साप्ताहिक 'सिद्क़े-जदीद' में (लखनऊ, 10 जुलाई, 1970) उसी विश्वविद्यालय के मध्ययुगीन भारतीय इतिहास के एक और मुस्लिम प्रोफेसर, प्रो० ख़लीक़ अहमद निज़ामी को ख़ाजा मुईनुद्दीन चिश्ती पर उनकी एक रेडियो-वार्ता के लिए बहुत लताड़ा था।
40. उदाहरण के लिए देखिये, मौलाना अब्दुल-कलाम आज़ाद, 'तजकिरः', 1919 वाले प्रथम संस्करण की पुनरावृत्ति, माहौर; और उन्हीं की पुस्तक 'तजकिरः मुजहिद अल्फ़-सानी', लखनऊ, धल-फ़ुरकान।
41. उदाहरण के लिए देखिये, एम० मुजीब, द इटियन मुस्लिम्स, लंदन 1967, अध्याय 3 और 11
42. निजी तौर पर मैं इस विभाजन के विरुद्ध हूँ। ऐसा नहीं है कि भ्रष्ट उत्तमा ये नहीं, पर उनका भ्रष्टाचार आवश्यक रूप से इस कारण नहीं था कि उन्होंने सरकारी नौकरियाँ स्वीकार कर ली थीं। वे भी हमारे राजकल के सरकारी कर्मचारी जैसे ही थे, जिनमें अच्छे और बुरे दोनों ही तरह के लोग पाये जाते हैं। मैंने अपने उर्दू के एक लेख 'अजहब और जदीद जिह्न' में यही बात उठायी है, त्रैमासिक 'इस्लाम और असे-जदीद', वर्ष 2, अंक 4, अक्तूबर, 1970
43. उदाहरण के लिए, उ० प्र० मुस्लिम मजलिस के मुखपत्र लखनऊ के उर्दू दैनिक 'क़ाद' (जो अब बन्द हो गया है) 24 जुलाई, 1968 को (वर्ष 4, अंक 198) अपने एक सपाद-कीय लेख 'दारुल-उलूम देवबन्द की बचाओ' में कहता है : 'हर आदमी जानता है कि मौलाना (मुहम्मद अमद) मदनी (जमीयते-उलमा वाले) और उनका 'राष्ट्रवादी' मुसलमानों का दल मुस्लिम समाज के 'आस्तीन के साँप' हैं। अपनी इन सेवाओं के लिए मौलाना मदनी को न केवल कांग्रेस वकिंग कमेटी की मेम्बरी और राज्य-सत्ता की एक सीट दी गयी है बल्कि बहुत-सी ऐसी दूसरी सुविधाएँ भी दी गयी हैं जो 99 फीसदी हिन्दुस्तानियों की मयस्सर नहीं हैं। वह अभी हाल में अपनी की मुस्लिम देशों के दौरे से वहाँ के लोगों को यह खुशखबरी सुनाकर लौटें हैं कि भारत में मुगलमान ऐश कर रहे हैं।'
44. भारत का संविधान, धारा 30 (1)।

धार्मिक शिक्षा

मदरसा, जिसका शाब्दिक अर्थ शिक्षा का स्थान होता है, मुसलमानों का धार्मिक स्कूल होता है जहाँ उलमा को उनकी शिक्षा-दीक्षा मिलती है। उलमा ('आलिम' अर्थात् विद्वान का बहुवचन) शब्द अब केवल उन मुसलमानों के लिए इस्तेमाल किया जाने लगा है जो न केवल किसी इस्लामी मदरसे में परम्परागत इस्लामी विषयों की शिक्षा प्राप्त करते हैं, जैसे कुरान की तफसीर (व्याख्या), पैगम्बर की परम्पराएँ (मुन्नते-रसूल और हदीस), इस्लामी कानून और दीनियात (धर्मशास्त्र), वल्लि वे शरीअः का अक्षरशः पालन करने का भी प्रयत्न करते हैं। कोई भी व्यक्ति इन विषयों का अध्ययन मदरसे के बाहर भी कर सकता है, पर उस दशा में उसे 'आलिम' माना जाय यह आवश्यक नहीं।

भारत के इतिहास के मुस्लिम-युग में शिक्षा-संस्थाएँ धार्मिक और धर्म-निरपेक्ष की अलग-अलग कोटियों में विभाजित नहीं थी। एक ही प्रकार का स्कूल होता था, जिसमें धार्मिक और धर्म-निरपेक्ष सभी विषय पढ़ाये जाते थे; परन्तु इन मदरसों में पढ़ने वाले सभी लोग उलमा की श्रेणी में नहीं आते थे। आम तौर पर उलमा उन्हीं को कहा जाता था जो दीनियात और कानून का अध्ययन पूरी तरह करते थे और बाद में या तो सरकार के धार्मिक और न्यायिक विभागों में नौकरी कर लेते थे या फिर उन्हीं मदरसों में पढ़ाने लगते थे।

उनोसवीं शताब्दी के आरम्भ में भारत में मदरसों से भिन्न प्रकार के स्कूल खुलने लगे जिनमें से अधिकांश की व्यवस्था ईमाई मिशन चलाते थे। यद्यपि मिशन स्कूलों की प्रगति हो रही थी फिर भी शताब्दी के उत्तरार्ध तक तो मदरसों का महत्त्व बना ही रहा क्योंकि उस समय तक मदरसों के पढ़े हुए लोगों को सरकारी नौकरी के योग्य समझा जाता था। पर शिक्षा के बारे में सरकारी नीति धीरे-धीरे बदल रही थी। 1857 के बाद मदरसों में शिक्षा पाये हुए किसी आदमी के लिए कोई भी महत्त्वपूर्ण सरकारी पद पाना लगभग असम्भव-सा हो गया। इसके प्रतिरूप, सरकार ने पुरानी मुस्लिम शिक्षा-व्यवस्था को सहारा देने

की कोई इच्छा प्रकट नहीं की। इसके बजाय वह उन आधुनिक स्कूलों और कालेजों को प्रथम देने लगी जो धर्म-निरपेक्ष विषय पढ़ाने के लिए स्थापित किये गये थे।

भारत की मुस्लिम बिरादरी ने यह बात अच्छी तरह समझ ली कि वह अपनी धार्मिक शिक्षा के लिए सरकार पर निर्भर नहीं रह सकती; वे समझ गये कि अगर वे चाहते हैं कि उनकी नयी पीढ़ी को अपने धर्म का कुछ भी ज्ञान मिल सके तो उन्हें स्वयं अपने स्कूल खोलने पड़ेंगे। इसलिए 1865 में उत्तर प्रदेश के सहारनपुर जिले के देवबन्द नामक कस्बे में एक मदरसा खोला गया। इसका नाम तो इसके एक संस्थापक मौलाना मुहम्मद कासिम के नाम पर 'मदरसा कासिम-उल-उलूम' रखा गया था, पर अब आम तौर पर इसे 'देवबन्द का दारुल-उलूम' कहते हैं। पूरे उत्तर भारत में देवबन्द के दारुल-उलूम से सम्बद्ध मदरसों की एक शृंखला स्थापित करने की योजना बनायी गयी थी, पर यह योजना केवल इस हद तक पूरी हुई कि केवल दो और संस्थाओं की स्थापना हो सकी, सहारनपुर में मजाहिद-उल-उलूम (1865) और मुरादाबाद में कासिम-उल-उलूम, और वे देवबन्द के दारुल-उलूम से प्रेरणा और पथ-प्रदर्शन प्राप्त करते थे।¹ यहाँ पर औपचारिक रूप से सम्बद्ध होने का उल्लेख नहीं किया जा रहा है क्योंकि सही माने में कोई भी मदरसा अपनी प्रशासन-व्यवस्था के मामले में किसी भी केन्द्रीय संगठन के साथ सम्बद्ध नहीं होता; वे सभी स्वतन्त्र रहकर हर जगह लगभग एक जैसे पाठ्यक्रम के अनुसार शिक्षा देते हैं। जैसा कि हम देखेंगे सारे देश में इस प्रकार के कितने ही मदरसे हैं।

देवबन्द के दारुल-उलूम की स्थापना से मुस्लिम बिरादरी को अपने बच्चों की धार्मिक शिक्षा-दीक्षा के लिए भारत के विभिन्न नगरों में मदरसे खोलने की प्रेरणा मिली। इस प्रकार उत्तर प्रदेश और बिहार के केवल दो प्रान्तों में 1865 और 1899 के बीच कम-से-कम तीस मदरसे खुले; (नीचे दी हुई तालिका 1 देखिये)।²

तालिका 1

उन्नीसवीं शताब्दी में उत्तर प्रदेश और बिहार में स्थापित किये गये मदरसे

वर्ष	उत्तर प्रदेश	बिहार	कुल योग
1865	2	—	2
1867	—	1	1
1874	1	—	1
1876	1	—	1
1877	1	—	1
1878	2	1	3
1880	1	—	1
1883	3	—	3
1889	1	1	2
1890	2	—	2
1892	2	—	2
1893	—	2	2
1894	1	1	2
1895	1	—	1
1896	1	—	1
1897	2	—	2
1898	1	—	1
1899	2	—	2
कुल योग	24	6	30

हमारे पास उन मदरसों के बारे में कोई जानकारी नहीं है जो इसी दौर में देश के दूसरे भागों में स्थापित किये गये थे, या जो उत्तर प्रदेश और बिहार में उन्नीसवीं शताब्दी में स्थापित किये गये थे पर अब बन्द हो चुके हैं। परन्तु इस अधूरी सूची से भी यह समझने में सहायता मिलती है कि मुसलमानों की धार्मिक शिक्षा की कितनी चिन्ता थी। वे अच्छी तरह जानते थे कि मदरसे के पढ़े हुए लोगों के लिए दुनिया में सफलता प्राप्त करने के सभी द्वार बन्द हैं; फिर भी उन्होंने इन मदरसों को चलाये के लिए न केवल भरपूर पैसा दिया बल्कि इस बात का भी पूरा प्रबन्ध किया कि किसी मदरसे में छात्रों की कमी न होने पाये।

ग्राम तौर पर विश्वास यह किया जाता है कि केवल गरीब घरों के लोग, जो अपने बच्चों को यूनिवर्सिटी की शिक्षा दिलाने में असमर्थ थे, उन्हें मदरसों में भेज देते थे; यह बात केवल आंशिक रूप से सत्य है, क्योंकि बहुत-से खाते-पीते घराने कम-से-कम अपने एक बच्चे को तो मदरसे में भेजते ही थे। सच तो यह है कि मदरसे की शिक्षा को धार्मिक कर्तव्य समझा जाने लगा था। आस्था यह थी कि क्यामत के दिन आलिम अपने मां-बाप और रिश्तेदारों की तरफ से खुदा से पैरवी करेगा। इसलिए बहुत-से आधुनिक शिक्षा पाये हुए बाप भी, जो अपने सभी बच्चों की आधुनिक शिक्षा का खर्च दे सकते थे, कम-से-कम एक बेटे को तो मदरसे की शिक्षा के लिए भेजने की कोशिश जरूर करते थे। स्वतन्त्रता से पहले के दौर की आर्थिक व्यवस्था के कारण इस प्रणाली को चलाने में सहायता मिलती थी; धनी परिवार का अकेला 'आलिम' अपने परिवार की जमीन-जायदाद के सहारे जीवन-निर्वाह कर सकता था। परन्तु स्वतन्त्रता के बाद, और खास तौर पर जमींदारी के ख़ास्मे के बाद, परिस्थिति धीरे-धीरे बदलती गयी है। हालाँकि अमीर घरानों के लड़कों ने मदरसों में जाना बिल्कुल बन्द नहीं किया है फिर भी उनकी संख्या धीरे-धीरे घटती हो जा रही है।

कुल मिलाकर देखा जाय तो बदली हुई राजनीतिक, आर्थिक और सामाजिक परिस्थितियों के कारण मदरसों की संख्या में कोई कमी नहीं हुई है। चूँकि इनका कोई व्यवस्थित सर्वेक्षण नहीं होता है इसलिए प्रचलित धारणा यह है कि मदरसों का युग बीत चुका है; इस प्रकार "1950 में की गयी एक मोटी-मोटी गणना से यह पता चलता है कि अकेले भारत के गणराज्य में परम्परागत ढंग के 88 अरबी के मदरसे थे"।³ परन्तु यह संख्या वास्तविक संख्या से बहुत कम है। हमें भारत के पूरे गणराज्य में मदरसों की कुल संख्या तो नहीं मालूम, पर उत्तर प्रदेश और बिहार के उपलब्ध आंकड़ों से (जो वास्तविक संख्या से कम हैं) बिल्कुल ही दूसरा चित्र सामने आता है। निम्न तालिका के अनुसार 1969 में अकेले इन दो राज्यों में कम-से-कम 356 मदरसे चल रहे थे।⁴ उन सभी की साख या महत्व बराबर नहीं था फिर भी इन सभी में उलमा की शिक्षा-दीक्षा होती थी।

तालिका 2

उत्तर प्रदेश और बिहार के (1865 और 1968 के बीच स्थापित किये गये)
ऐसे मदरसे जो 1969 में चल रहे थे

काल	उत्तर प्रदेश	बिहार	कुल योग
1865-1899	24	6	30
1900-1946	98	89	187
1947-1949	6	8	14
1950-1959	30	50	80
1960-1968	12	33	45
1969	170	186	356

3

इन मदरसों में पढ़ाई की योजना अभी तक लगभग वही है जिसकी नींव सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में एक प्रख्यात भारतीय विद्वान, अवध के मुल्ला निजामुद्दीन (1679-1748) ने डाली थी और उन्हीं के नाम पर आम तौर पर इसे 'दर्स-निजामी' (निजामी पाठ्यक्रम) कहा जाता है। यह योजना इससे पहले के पाठ्यक्रमों और पाठ्य-पुस्तकों⁵ के मामले में दो प्रकार से भिन्न थी : (1) बहुत-सी गैर-भारतीय पाठ्य-पुस्तकों की जगह भारतीय लेखकों की लिखी हुई पुस्तकें पढ़ायी जाने लगी,⁶ और (2) "किसी पाठ्य-पुस्तक के निर्धारित कर दिये जाने के बाद भी वह (मुल्ला निजामुद्दीन) उसकी पाठ्य-सामग्री पर बहुत कम ध्यान देते थे, बल्कि उस पाठ्य-सामग्री के चारों ओर ज्ञान का एक ऐसा विस्तृत जाल बुन देते थे जिससे छात्रों के ज्ञान-चक्षु खुल जाते थे"।⁷

निजामी पाठ्यक्रम पर एक सरसरी-सी दृष्टि डालने से भी पता चलता है कि इससे छात्रों को धार्मिक की अपेक्षा धर्म-निरपेक्ष ज्ञान अधिक मिलता था। यह इसलिए आवश्यक था, जैसा कि पहले बताया जा चुका है, कि शिक्षा का बुनियादी उद्देश्य 'धर्मोपदेशक' और वर्तमान ढंग के उलमा उत्पन्न करना नहीं बल्कि भावी सरकारी नौकर तैयार करना था। नीचे दर्स-निजामी की जो योजना दी गयी है उससे इस धारणा की पुष्टि होती है :

तालिका 3

निजामी पाठ्यक्रम

विषय	निर्धारित पुस्तकों के नाम
1. व्याकरण—शब्दानुशासन (सर्क)	मीजान; मुंशअब; सर्क-मीर; शाफ़ीयः
2. व्याकरण—वाक्य-रचना (नह्व)	नह्वे-मीर; काफ़ीयः; शह्ने-जामी
3. तर्कशास्त्र (मंतिक्)	सुगरा; कुबरा; ईसागीजी; तहजीब; क्रुतुबी; 'मीर मुल्लमुल-उलूम
4. दर्शन-शास्त्र (हिकमत)	मंबूजी; सदरा; शम्से-बाजीघः
5. भौतिकी व गणित (रियाज़ियात)	खुलासतुल-हिताब; तशरीहुल-अफ़लाक; तहरीरे-उकलैदिस (यूक्लिड खण्ड 1) रिसालः-ए-कौशीजीयः; शह्ने-चागमीनी
6. अलंकार-शास्त्र (बलागात)	मुहत्तसल्ल-मअानी; मुतव्वल ।
7. न्यायशास्त्र (फ़िक्ह)	शह्ने-वक्रायः; हिदायः
8. न्यायशास्त्र के सिद्धान्त (उसूले-फ़िक्ह)	नूहल-अनवार; तलवीह; मुसल्लमुस-मुबूत
9. धर्म-विज्ञान (इल्मुल-कलाम)	शह्ने-अक़ाइदे-नसफ़ी; शह्ने-अक़ाइदे-जलाली; मीर-जाहिद; शह्ने-मवाकिफ़ ।
10. कुरान की व्याख्या (तफ़सीर)	जलालैन; बंजावी
11. पैगम्बर की परम्पराएँ (हदीस)	मिशकातुल-मसाबीह

ब्रिटिश शासनकाल में, जब मदरसे सरकारी अफसरों की शिक्षा-दीक्षा के केन्द्रों की अपेक्षा धार्मिक मार्ग-दर्शन देने वाले उलमा तैयार करने वाले केन्द्र बनते गये तो पाठ्यक्रम में इसी के अनुसार परिवर्तन किया गया। उदाहरण के लिए, देवबन्द के दाहल-उलूम ने जो पाठ्यक्रम स्वीकार किया वह मुख्यतः दर्से-निजामी की ही पद्धति के अनुकूल था, पर बदले हुए उद्देश्यों की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए उसमें कुछ नये विषय जोड़ दिये गये और कुछ दूसरे विषयों में आवश्यकतानुसार पुस्तकों की संख्या बदल दी गयी। निजामी पाठ्यक्रम और (1960 के) देवबन्द के पाठ्यक्रम की तुलना करने पर पता चलता है कि इस

विचार की और भुकाव बढ़ गया था कि शिक्षा का उद्देश्य मुख्यतः छात्र को धर्म का प्रचार और उसकी व्याख्या करने के लिए तैयार करना है। इन दोनों पाठ्य-क्रमों का अन्तर इस प्रकार है :⁹

तालिका 4

निजामी पाठ्यक्रम और देवबन्द के पाठ्यक्रम की तुलना

विषय	निर्धारित पुस्तकों की संख्या	
	निजामी	देवबन्द
1. व्याकरण : शब्दानुशासन तथा वाक्य-रचना	7	13
2. तर्कशास्त्र	6	11
3. दर्शनशास्त्र	3	4
4. छन्दशास्त्र	—	1
5. अलंकारशास्त्र	2	3
6. भौतिकी व गणित	5	4
7. न्यायशास्त्र (फ़िक्ह)	2	5
8. न्यायशास्त्र के सिद्धान्त	3	5
9. उत्तराधिकार विभाजन के सिद्धान्त	—	1
10. धर्म-विज्ञान (इल्मुल-कलाम)	4	3
11. कुरान की व्याख्या (तफ़सीर)	2	3
12. व्याख्या के सिद्धान्त (उसूले-तफ़सीर)	—	1
13. पैगम्बर की परम्पराएँ (हदीस)	1	11
14. परम्परा के सिद्धान्त (उसूले-हदीस)	—	1
15. इस्लामी इतिहास	—	2
16. पैगम्बर की जीवनी	—	1
17. अरबी साहित्य	—	6
18. चिकित्साशास्त्र (तिब्बे-यूनानी)	—	5
19. शास्त्रार्थ (इल्मे-मुनाज़रः)	—	1
योग	35	81

4

पाठ्यक्रम, पाठ्य-पुस्तकों, शिक्षा-पद्धति और विद्या-सम्बन्धी तथा धार्मिक शिक्षा-दीक्षा के मामले में अलग-अलग मदरसों के बीच बहुत अन्तर नहीं है। फिर भी वे बिल्कुल स्वतन्त्र और—अल्लाह के वाद—केवल बिरादरी के सामने जवाब-देह होते हैं। उनका खर्च पूरी तरह मुसलमानों के सार्वजनिक चन्दे से चलता है, जो वे नियमित रूप से थोड़े-थोड़े समय बाद नक़द पैसे, अन्न, कपड़ों, अन्य सामग्री और अचल सम्पत्ति के रूप में देते रहते हैं।

शिक्षा-वर्ष के अन्त में, ग्राम तौर पर इस्लामी कलेण्डर के आठवें महीने में बहुधा उसी मदरसे के अध्यापक छात्रों की परीक्षा लेते हैं और जो परीक्षा में सफल होते हैं उन्हें ऊँची कक्षा में चढ़ा दिया जाता है। इस प्रकार एक औसत छात्र बीस से पच्चीस वर्ष की उम्र के बीच उलमा की श्रेणी में आ जाता है। शिक्षा पूरी कर लेने पर जो 'होनहार' होते हैं उन्हें ग्राम तौर पर अपने ही मदरसे में या किसी दूसरे मदरसे में अध्यापक की नौकरी मिल जाती है, जिसका वेतन ग्राम तौर पर सी रुपये से कम होता है; कुछ को किसी मस्जिद के इमाम का काम मिल जाता है; कुछ यूनानी मेडिकल कॉलेजों में भरती होकर तबीब (हकीम) बन जाते हैं; कुछ लोग विश्वविद्यालयों की प्राच्य शिक्षा की परीक्षाओं में बैठते हैं और नये सिरे से अपना छात्र-जीवन आरम्भ करते हैं; कुछ लोग स्थानीय वक्कों को लेकर अपना मदरसा खोल लेते हैं और उन्हें कुरान पढ़ाते हैं और प्राथमिक धार्मिक शिक्षा देते हैं। चूँकि मदरसे किसी केन्द्रीय संगठन से सम्बद्ध नहीं होते हैं इसलिए कोई भी आदमी, जो पर्याप्त चन्दा जुटा सके, मदरसा खोल सकता है। कोई केन्द्रीय संगठन-सत्ता न होने के कारण, जब कोई छात्र एक मदरसा छोड़कर दूसरे मदरसे में भरती होना चाहता है तो उससे स्थानान्तरण का प्रमाणपत्र नहीं माँगा जाता; अलवस्ता उसे अपनी योग्यता सिद्ध करने के लिए परीक्षा देनी पड़ती है। छात्रों और अध्यापकों की संख्या और शिक्षा का मानदण्ड कुछ भी हो, लगभग सभी मदरसों को इस्लामी ज्ञान के कॉलेजों या विश्वविद्यालयों का दर्जा दिया जाता है।

मदरसे की शिक्षा ग्राम तौर पर दो खण्डों में विभाजित होती है : (1) प्राथमिक खण्ड, जिसमें भाषाएँ, गणित, प्राथमिक इतिहास, भूगोल आदि धर्म-निरपेक्ष विषयों के अतिरिक्त कुरान का पाठ करना (किरअत), पैगम्बर की जीवनी और नमाज़-रोज़े के बुनियादी नियम आदि सिखाये जाते हैं; (2) धरबी खण्ड जिसमें उच्चतर धार्मिक विषयों की शिक्षा दी जाती है। बहुत-से छात्र कुरान को कण्ठस्थ करके हाफ़िज़ (जिसे कुरान कण्ठस्थ हो) बन जाते हैं ताकि आगे चलकर वे मस्जिदों में नमाज़ पढ़ा सकें।

प्राथमिक खण्ड का पाठ्यक्रम आम तौर पर उस राज्य की सरकार के निर्धारित किये हुए पाठ्यक्रम के अनुकूल होता है, ताकि जो लड़के चाहें वे धर्म-निरपेक्ष स्कूलों में अपनी शिक्षा जारी रख सकें। नीचे दी हुई तालिका से पता चलता है कि बहुत-से छात्र धार्मिक स्कूलों में अपनी प्राथमिक शिक्षा पूरी करने के बाद दूसरे स्कूलों में चले जाते हैं।¹⁹

तालिका 5

प्राथमिक और अरबी खण्डों में मदरसों के छात्रों की संख्या (1967-68)

	उत्तर प्रदेश	बिहार	कुल योग
(1) प्राथमिक खण्ड			
(2) अरबी खण्ड	35,862	20,592	56,454
(1) और (2) का अन्तर	7,039	7,958	14,997
(1) और (2) का योग	28,823	12,634	41,457
	42,901	28,550	71,451

इस प्रकार चार वर्ष तक प्राथमिक खण्ड में शिक्षा पाने के बाद कोई भी छात्र (अगर वह छात्रे पढ़ना चाहे) या तो किसी धर्म-निरपेक्ष स्कूल में जा सकता है या मदरसे के अरबी खण्ड में अपनी पढाई जारी रख सकता है। चूंकि अरबी खण्ड में बाहर के छात्रों को सीधे भी भरती किया जाता है इसलिए मदरसे के अरबी और प्राथमिक खण्डों में छात्रों का अनुपात हमेशा स्थिर नहीं रहता। वास्तव में मदरसा छोड़कर चले जाने वाले प्राथमिक खण्ड के छात्रों और अरबी खण्ड में आने वाले नये छात्रों का अनुपात समय-समय पर बदलता रहता है। यह बात भारत के एक प्रख्यात मदरसे लखनऊ के दादुल-उलूम नदवतुल-उलमा के विभिन्न खण्डों के छात्रों की संख्या पर आधारित नीचे दी हुई तालिका से स्पष्ट हो जायेगी :²⁰

तालिका 6

दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा के विभिन्न खण्डों में छात्रों की संख्या
(1960-1970)

वर्ष	'अ' प्राथमिक खण्ड	'ब' हाफिज खण्ड	'अ' और 'ब' का योग	'स' अरबी खण्ड	'अ' और 'ब' खण्डों की तुलना में खण्ड 'स' में छात्रों की संख्या
1960-61	300	45	345	307	—038
1961-62	273	44	317	327	+010
1962-63	389	28	417	172	—245
1963-64	339	41	380	377	—003
1964-65	410	50	460	303	—157
1965-66	452	59	511	366	—145
1966-67	420	49	469	325	—144
1967-68	415	67	482	308	—174
1968-69	471	73	544	316	—228
1969-70	482	54	536	288	—248
1970-71	550	70	620	273	—347
कुल योग	4,501	580	5,081	3,362	—1,719

5

अरबी खण्ड के छात्र को उलमा की श्रेणी में आने में लगभग दस वर्ष लगते हैं। इस अवधि के अन्त में अधिकांश मदरसे केवल एक डिग्री देते हैं, फ़ाजिल, लेकिन कुछ मदरसे, जैसे देवबन्द का दारुल-उलूम और लखनऊ का दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा, अलग-अलग स्तरों पर तीन डिग्रियाँ देता है—आलिम, फ़ाजिल और तख़त्तुस।

देवबन्द में जब छात्र सात साल की पढ़ाई पूरी कर लेने पर निदिष्ट पुस्तकों की अन्तिम परीक्षा पास कर लेता है, जिसमें हदीस का विशेष अध्ययन शामिल होता है, तो उसे आलिम की डिग्री दी जाती है। आलिम की डिग्री पाने के दो साल बाद फ़ाजिल की डिग्री मिलती है। इस बीच छात्र को अधिकांश समय 'तफ़्सीर'

(कुरान की व्याख्या) के अध्ययन में लगाना पड़ता है। इसके बाद यदि वह अरबी साहित्य या न्यायशास्त्र (फिक्ह) जैसे किसी विषय का विशेष ज्ञान प्राप्त करना चाहे तो उसे दो साल तक और अध्ययन करना पड़ता है। दो साल की अवधि पूरी होने पर उसे विशेषज्ञता का प्रमाणपत्र (तख़स्सुस) प्रदान किया जाता है।¹¹

नदवा में 'आलिम' की डिग्री की तैयारी में आठ वर्ष लगते हैं। उसके बाद छात्र की प्रवृत्ति और योग्यता के अनुसार उसे (इस्लामी शरीअ. में) 'फाजिल' की डिग्री के लिए या 'तख़स्सुस' (अरबी साहित्य में विशेषज्ञता) की डिग्री के लिए भरती किया जा सकता है। इन दोनों ही पाठ्यक्रमों के लिए 'आलिम' की डिग्री पाने के बाद दो वर्ष का अध्ययन आवश्यक होता है। नदवा में 'फाजिल' की डिग्री के लिए हर 'आलिम' को फ़िक्ह (न्यायशास्त्र), हदीस (परम्पराएँ), तफ़सीर (कुरान की व्याख्या) और सम्बन्धित विषयों का अध्ययन करना पड़ता है। अरबी साहित्य में 'तख़स्सुस' (विशेषज्ञता) की डिग्री के लिए उसे अरबी गद्य और पद्य साहित्य, सर्फ़ (शब्द-रचना), नह्व (वाक्य-विन्यास), अरुस (छन्द-शास्त्र), बलाग़त (अलंकार-शास्त्र), अरबी साहित्य का इतिहास, सृजनात्मक लेखन, साहित्यिक आलोचना और सम्बन्धित विषयों पर अपना ध्यान केन्द्रित करना पड़ता है। दोनों ही पाठ्यक्रमों में दो वर्ष की अवधि के अन्त में छात्र को एक शोध-निबन्ध प्रस्तुत करना होता है, जिसके बिना उसे डिग्री नहीं दी जाती।¹²

प्रख्यात भारतीय मदरसों की 'फाजिल' की डिग्री को पश्चिमी एशिया के कुछ विश्वविद्यालयों में, जैसे सऊदी अरब के मदीना विश्वविद्यालय में और काहिरा के अल-अज़हर विश्वविद्यालय में इस्लामियात की बी० ए० (ग्रॉनर्स) की डिग्री के बराबर स्थान दिया जाता है। कुछ भारतीय 'फ़ाजिल' वहाँ जाते हैं और दो वर्ष के अध्ययन के बाद उन्हें इस्लामियात की एम० ए० की डिग्री के बराबर डिग्री मिल जाती है।

परन्तु इनमें से किसी भी डिग्री को भारतीय विश्वविद्यालयों की मान्यता प्राप्त नहीं है। मदरसे के स्नातक कुछ भारतीय विश्वविद्यालयों में बी० ए० में प्रवेश के लिए ली जाने वाली प्राच्य परीक्षाओं में बैठ सकते हैं। विश्वविद्यालयों की नियमित शिक्षा प्राप्त करने के लिए उन्हें हाईस्कूल की आठवी कक्षा से फिर से पढाई आरम्भ करनी पड़ती है। दिल्ली के जामिया मिल्लिया इस्लामिया (विश्वविद्यालय) में कोई भी 'फ़ाजिल' दो साल की पढाई के बाद हायर सेकण्डरी की परीक्षा दे सकता है। जामिया की हायर सेकण्डरी की परीक्षा पास करने के बाद वह जामिया और दूसरे भारतीय विश्वविद्यालयों में तीन वर्ष के बी० ए० के पाठ्यक्रम के प्रथम वर्ष में भरती हो सकता है।

जो लोग अल-अजहर या ऐसे ही अन्य विश्वविद्यालयों से एम० ए० की डिग्री प्राप्त करते हैं उन्हें आम तौर पर भारत में 'डिग्री-प्राप्त' नहीं माना जाता। फिर भी अरबी भाषा के ज्ञान के कारण उन्हें आम तौर पर ऐसे विभागों में कोई नौकरी मिल जाती है जहाँ अरबी भाषा का पर्याप्त ज्ञान 'वास्तविक' आवश्यकता होती है। उदाहरण के लिए, यदि वे अंग्रेजी भी जानते हो तो उन्हें आकाशवाणी के अरबी यूनिट में अनुवादक-एनाउंसर या पश्चिम-एशियाई या उत्तर-अफ्रीकी देशों में भारत के दूतावासों में अनुवादक-दुभाषिये की नौकरी मिल सकती है। दूसरे कामों के लिए, जैसे विश्वविद्यालयों में पढ़ाने के लिए इन डिग्रियों का कोई व्यावहारिक मूल्य नहीं होता। इन 'एम० ए० पास' लोगों को पी-एच० डी० के लिए भरती नहीं किया जाता, अलावा अलीगढ़ विश्व-विद्यालय के जहाँ उन्हें दीनियात (धर्मशास्त्र) और इस्लामी अध्ययन के विभागों में पी-एच० डी० के लिए भरती कर लिया जाता है।

6

मदरसे के प्राइमरी खण्ड के छात्रों के लिए मदरसे में रहना आवश्यक नहीं। सभी छात्रों के लिए पढ़ाई मुफ्त होती है पर अन्य खर्च उनके माँ-बाप को उठाना पड़ता है। अरबी खण्ड में परिस्थिति इससे भिन्न है; पढ़ाई मुफ्त है और सभी छात्रों को पाठ्य-पुस्तकें मदरसे की लाइब्रेरी से मुफ्त दी जाती हैं। इसके अतिरिक्त लगभग सभी छात्रों के लिए रहने और खाने का प्रबन्ध भी मुफ्त ही होता है। नीचे की तालिका में दिखाया गया है कि 1967-68 में उत्तर प्रदेश और बिहार में कितने छात्रों को 'पूर्णतः व्यय-मुक्त' शिक्षा दी गयी :¹³

तालिका 7

सर्वथा व्यय-मुक्त धार्मिक शिक्षा

छात्र की कोटि	उत्तर प्रदेश	बिहार	कुल योग
1. अरबी के छात्रों की कुल संख्या	7,039	7,958	14,997
2. रहने और खाने की मुफ्त व्यवस्था वाले छात्र	6,680	6,429	13,109
3. अन्य छात्र	359	1,529	1,888

कोटि 3 के छात्रों का खर्च भी आवश्यक रूप से उनके माँ-बाप ही देते हों, ऐसा नहीं है। वास्तव में बहुत-से 'अभागे गरीब' छात्र, जिनका रहने और खाने का प्रबन्ध मदरसे में नहीं हो पाता, वे बहुधा किसी-न-किसी मस्जिद में रहते हैं और उनकी देखभाल उस वस्ती के लोग करते हैं।

जैसा कि पहले बताया जा चुका है, किसी भी मदरसे को अपने अरबी खण्ड के खर्च के लिए सरकार से कोई अनुदान नहीं मिलता; सारा खर्च विरादरी उठाती है। मदरसे की ओर से वेतन या कमीशन पर काम करने वाले कर्मचारी शहर-शहर जाकर चन्दा जमा करते हैं; कुछ महत्वपूर्ण मदरसों को दूसरे देशों के मुसलमानों से भी पैसा मिलता है। नीचे दी हुई (फ़ैहरिस्त पर आधारित) तालिका में बताया गया है कि 1967-68 में उत्तर प्रदेश और बिहार के राज्यों में मुसलमानों ने मदरसों की शिक्षा पर कितना पैसा खर्च किया :

तालिका 8

उत्तर प्रदेश और बिहार में 1967-68 में धार्मिक शिक्षा पर
व्यय की गयी धनराशि

राज्य	मदरसों की संख्या	व्यय (रुपयों में)
उत्तर प्रदेश	170	41,61,924.00
बिहार	186	25,63,656 00
कुल योग	356	67,25,580.00

मुफ्त पढ़ाई और पाठ्य-पुस्तकों के अतिरिक्त, मदरसे के कुल बजट का लगभग एक-चौथाई भाग केवल छात्रों के रहने और खाने-पीने पर खर्च होता है। उदाहरण के लिए एक प्रमुख मदरसे देवबन्द के दादल-उलूम का बजट देखिये :¹¹

तालिका 9

देवबन्द में 1968-69 में छात्रों के खाने और रहने पर
व्यय की गयी धनराशि

मद	वास्तविक व्यय की धनराशि रुपयों में
1. प्रति छात्र प्रति वर्ष 288 रु० की अनुमानित दर से 909 छात्रों के लिए भोजन	2,16,477.00
2. ऊपर की दर से 100 छात्रों को भोजन के बजाय नकद पैसा	29,000.00
3. प्रति छात्र प्रति वर्ष 50 रु० के हिसाब से 488 छात्रों के लिए कपड़े और जूते	24,437 00
4. प्रति छात्र प्रति वर्ष 48 रु० के हिसाब से 375 छात्रों के छोटे-मोटे खर्च के लिए अतिरिक्त अनुदान	18,000.00
5. रजाइयाँ और कम्बल 400 छात्रों के लिए	7,000 00
छात्रों के खाने और रहने पर 10,27,611.00 रु० के बजट में से खर्च की गयी कुल धनराशि	2,94,914.00

इसी प्रकार एक और प्रमुख मदरसे दाखल-उलूम नदवतुल-उलमा ने भी 1968-69 में अपने 4,00,000 रुपये के कुल बजट में से लगभग 90,000 रुपया छात्रों के रहने और खाने-पीने पर खर्च किया।¹⁵

देश के बँटवारे के दौरान बाद लगभग हर मदरसे की हालत बहुत डायर-डोल हो गयी थी; ग्रामदनी के मामले में उनकी हालत बहुत बुरी थी और छात्रों की संख्या भी घट गयी थी। लेकिन धीरे-धीरे बँटवारे से पहले की स्थिति न केवल फिर से लौट आयी बल्कि उससे भी बेहतर हो गयी। नीचे दी हुई तालिका से पता चलता है कि देवबन्द के दाखल-उलूम और लखनऊ के दाखल-उलूम नदवतुल-उलमा ने, जो कि देश के दो प्रमुख मदरसे हैं, बँटवारे के बाद के वर्षों में किस प्रकार प्रगति की है।¹⁶

तालिका 10

घाय घोर छात्रों की संख्या की वार्षिक प्रगति

वर्ष	देवयन्द		नन्दवा	
	घाय रक्तों में	छात्रों की संख्या	घाय रक्तों में	छात्रों की संख्या
1945-46	3,02,720	1,160		69
1946-47	2,69,743	866	34,884	115
1947-48	2,62,583	896	समाप्त	110
1948-49	2,71,812	847	समाप्त	100
1949-50	2,47,760	868	30,332	111
1950-51	समाप्त	869	समाप्त	110
1951-52	2,62,865	920	समाप्त	107
1952-53	3,07,302	904	समाप्त	96
1953-54	2,81,599	1,000	समाप्त	96
1954-55	3,70,535	995	36,671	99
1955-56	4,11,379	962	40,528	126
1956-57	4,17,117	1,029	45,310	76
1957-58	4,22,244	1,008	समाप्त	151
1958-59	4,25,312	1,106	75,729	210
1959-60	6,78,669	1,119	98,547	216
1960-61	5,03,876	1,124	1,08,967	307
1961-62	5,22,335	1,157	96,381	327
1962-63	5,97,125	1,200	2,77,247	172
1963-64	6,29,056	1,176	2,28,806	377
1964-65	6,87,226	1,190	2,48,015	303
1965-66	8,08,680	1,010	1,92,125	366
1966-67	9,43,364	1,069	2,63,099	325
1967-68	9,07,021	1,126	4,75,571	308
1968-69	10,27,611	1,070	3,60,331	316
1969-70	11,26,477	974	3,19,280	288
1970-71	12,27,000	1,005	3,35,737	273
			4,22,303	

7

भारत-पाकिस्तान के उप-महाद्वीप में उर्दू भाषा के प्रचार-प्रसार में मदरसों का योगदान कितना रहा है इसका अभी तक कोई पर्याप्त मूल्यांकन नहीं हुआ है। सारे भारत में हर मदरसा, चाहे वह उत्तर में हो या दक्षिण में, पूरव में हो या पश्चिम में, उच्चतर धार्मिक शिक्षा उर्दू भाषा के माध्यम से ही देता है, हालांकि पाठ्य-पुस्तकें सारी अरबी में होती हैं। फलस्वरूप, किसी भी छात्र को अपने राज्य से भिन्न भाषा और संस्कृति वाले दूसरे राज्य के मदरसे में चले जाने में कोई कठिनाई नहीं होती। और सारे भारत और पाकिस्तान का हर 'मालिम' उर्दू कम-से-कम उतनी ही अच्छी जानता है जितनी कि अपनी मातृभाषा।

सभी प्रख्यात मदरसे (विशेष रूप से उत्तर भारत में) वास्तव में बहु-जातीय और बहु-भाषी होते हैं। उनमें न केवल भारत के हर राज्य के छात्र होते हैं बल्कि अफ्रीका और एशिया के कई देशों के भी छात्र आते हैं। इन विदेशी छात्रों को भी बड़ी तेजी से उर्दू सीख लेनी पड़ती है ताकि वे पढ़ाई में पीछे न रह जायें।

देवबन्द के दाखल-उलूम में भारतीय और विदेशी छात्रों की संख्या पर आधारित नीचे दी हुई तालिका से स्पष्ट हो जायगा कि भारतीय मदरसे किस प्रकार बहु-भाषी और बहु-जातीय हैं :¹⁷

तालिका 11

देवबन्द में 1970-71 में भारतीय और विदेशी छात्रों की संख्या

भारतीय छात्र (विभिन्न राज्यों के अनुसार)		विदेशी छात्र (विभिन्न देशों के अनुसार)	
उत्तर प्रदेश (प्राथमिक छात्रों सहित)	655	अफ्रीकी देश	11
बिहार और उड़ीसा	267	मलयेसिया	47
असम	114	नेपाल	5
पश्चिम बंगाल	86	श्रीलंका	1
महाराष्ट्र, गुजरात, केरल, तमिलनाडु, मैसूर और आंध्र प्रदेश	139	थाईलैंड	1
मध्य प्रदेश	13	कंबोडिया	1
राजस्थान	9		
दिल्ली, हरयाणा और कश्मीर	23		
	1,306	+	66=1,372

हमें यह बात भी ध्यान में रखना चाहिये कि भारत में लगभग सारे का सारा मुस्लिम धार्मिक साहित्य उर्दू भाषा में ही प्रकाशित होता है। विभिन्न केन्द्रों से उर्दू में अनेक धार्मिक पत्रिकाएँ प्रकाशित होती हैं, और इसलिए भारत में इस्लाम के बारे में कोई भी शोध-कार्य करने के लिए उर्दू का ज्ञान नितान्त आवश्यक है।

8

सन् 1865 में देवबन्द में दाखल-उलूम की स्थापना के शीघ्र ही बाद उसमा में यह आभास जागृत होने लगा कि मदरसों का पाठ्यक्रम प्राधुनिक युग के लिए अपर्याप्त है। उन दिनों इस परम्परागत पाठ्यक्रम के खुले आलोचकों में अल्लामा शिबली नौमानी भी थे। "उनकी सामान्य आलोचना", जैसी कि सार-रूप में फ्रेंजी ने प्रस्तुत की है, "यह थी कि पाठ्य-सामग्री, उसके धर्म, उसके निष्कर्षों और पाठान्तरों की ओर बहुत अधिक ध्यान दिया जाता है, लेकिन स्वयं उस विषय के विभिन्न पहलुओं पर कोई विचार नहीं किया जाता। दोनियात (धर्म-ज्ञान) की शिक्षा में दो बातों की ओर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिये : एक तो किसी विद्या विशेष को ग्रहण करना और दूसरे चिंतन की गहराई तथा स्वतन्त्र विवेक की शक्ति। वह इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि 'भरबीय' अर्थात् भरबी की वास्तविक पकड़ भी उस स्तर की नहीं है जितनी कि होनी चाहिये, और यह कि कुरान-सम्बन्धी विद्याओं की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया जाता। विशेष रूप से, कुरान की अद्वितीय शैली (इ'जाज़) की ओर तो बहुत ही कम ध्यान दिया जाता है। और अन्त में, वे विद्याएँ भी जो यूनानियों से भरबी को मिली थीं बिल्कुल उसी रूप में पढ़ायी जाती हैं जिस रूप में वे मध्य-युग में यूनानियों से प्राप्त हुई थी; उनमें कोई प्रगति नहीं हुई।" 19

भारत में विश्वविद्यालयों की शिक्षा की स्थापना के बाद से यह भी अनुभव किया जाने लगा कि दो शिक्षा-प्रणालियों के कारण शिक्षित मुसलमानों में एक विभाजन पैदा होता जा रहा है। इस खाई को पाटने के लिए यह सोचा गया कि मदरसों के पाठ्यक्रम में इस हद तक संशोधन किया जाय कि उसमें प्राधुनिक शिक्षा के गुणों का समावेश तो हो जाय लेकिन साथ ही उसका 'धार्मिक' स्वरूप भी नष्ट न होने पाये। इसके लिए उसमा ने एक ऐसे मदरसे की आवश्यकता महसूस की जहाँ धर्म-निरपेक्ष और धार्मिक शिक्षा साथ-साथ दी जा सके। इस प्रकार 1892 में मजलिस-नदवतुल-उलमा (उलमा परामर्श परिषद) की स्थापना हुई और दो वर्ष बाद लखनऊ में एक मदरसा दाखल-उलूम नदवतुल-उलमा के

नाम से स्थापित किया गया। "लेकिन समय आने पर वे उलमा भी जो इस विचार के प्रवर्तक थे, नदवा में अंग्रेजी और दूसरे धर्म-निरपेक्ष विषयों की शिक्षा का प्रवन्ध कराने पर सहमत न हो सके। वे कई वर्ष तक इस सवाल को टालते रहे; जब उन्हें बहुत घेरा जाता तो वे संशोधित पाठ्यक्रम आरम्भ करने पर सहमत हो जाते, पर बाद में इसे टालते रहते। यहाँ तक कि 1905 में जब मौलाना शिबली नोमानी (नदवा के) शिक्षा सचिव बने और उन्होंने अंग्रेजी पढ़ाने का आदेश दिया तब भी तीन वर्ष तक कुछ नहीं हुआ। वास्तव में उलमा का अंतःकरण इस बात की गवाही नहीं देता था कि जो पैसा धार्मिक शिक्षा के लिए जमा किया गया था वह धर्म-निरपेक्ष विषय पढ़ाने पर व्यय किया जाय।"¹⁹

इसलिए दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा दो सर्वथा भिन्न शिक्षा-प्रणालियों को मिलाकर एक कर देने के अपने लक्ष्य में सफल नहीं हुआ; नदवा के पाठ्यक्रम में संशोधन तो कई बार हुए पर कोई विशेष परिणाम नहीं निकला। दूसरे मदरसों की अपेक्षा दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा में यह 'नयापन' तो बाकी रहा—और अब तक बाकी है—कि वहाँ अंग्रेजी भाषा पढ़ायी जाती है; पर वास्तव में मदरसों में अंग्रेजी के साथ 'अछूतों' जैसा बरताव किया जाता है।

सिद्धान्ततः तो उलमा लोग चाहते हैं कि मदरसों के पाठ्यक्रम में संशोधन करके उन्हें आधुनिक विश्वविद्यालयों के स्तर पर पहुँचा दिया जाय²⁰ पर व्यवहार में कोई भी मदरसा इस लक्ष्य को पूरा नहीं कर सका है। थोड़े-बहुत हेर-फेर के साथ हर मदरसे में आज भी वही 'दस-निजामी' प्रचलित है।

शायद मदरसों के पाठ्यक्रम के बारे में अन्तिम बार गहरी दिलचस्पी मौलाना अबुल कलाम आजाद ने दिखायी थी। वह अपने समकालीन उलमा से बहुत निराश थे और उलमा की एक 'नयी पीढ़ी' तैयार करना चाहते थे।²¹ इस उद्देश्य से उन्होंने 1914 में दारुल-इरशाद (मार्ग-दर्शन गृह) के नाम से कलकत्ता में एक संस्था की स्थापना की।²² शुरू-शुरू में पहले कदम के रूप में वह यहाँ उन उलमा की निजी राय से प्रभावित हुए बिना, जिनको ग्राम स्तर पर धार्मिक मामलात में प्रामाणिक माना जाता था, केवल प्रामाणिक हदीसों के आधार पर कुरान पढ़ाना चाहते थे। भाषा और साहित्य के क्षेत्र के नवीनतम शोध-अनुसंधानों की ओर भी पर्याप्त ध्यान देने की योजना थी।²³ लेकिन अपनी राजनीतिक व्यस्तता के कारण मौलाना आजाद अपनी इस योजना को पूरा न कर सके। दारुल-इरशाद की स्थापना के कुछ ही महीनों के अन्दर वह गिरफ्तार हो गये और यह संस्था समय से पहले ही मर गयी।²⁴ फिर भी उन्होंने मुस्लिम शिक्षा की परम्परागत प्रणाली को बदलने का विचार कभी छोड़ा नहीं। बाद में चतकर असहयोग आंदोलन के दिनों में उन्होंने फिर कलकत्ता में मदरसा इस्लामिया की स्थापना की, पर यह भी थोड़े ही दिन चला।²⁵ इसके बाद मौलाना

को स्वयं तो कोई मदरसा स्थापित करने का समय ही नहीं मिला, पर वह उलमा लोगों से यह अनुरोध अवश्य करते रहे कि वे मदरसों के पाठ्यक्रम में संशोधन करें और उन्हें आधुनिक ढंग से चलायें।

सन् 1937 में जब कांग्रेस ने उत्तर प्रदेश में अपना मंत्रिमंडल बनाया और मौलाना आजाद इस स्थिति में थे कि धार्मिक पाठशालाओं के क्षेत्र में किसी नये प्रयोग के लिए वित्तीय सहायता जुटा सकें, तो उन्होंने दाखल-उलूम नदवतुल-उलमा के अधिकारियों से अनुरोध किया कि वे कोई साहसपूर्ण कदम उठायें। लेकिन इससे पहले कि कुछ होता कांग्रेस मंत्रिमंडल ने इस्तीफा दे दिया। स्वतन्त्रता के बाद जब वह भारत के शिक्षा-मंत्री थे तो उन्होंने एक बार फिर दाखल-उलूम नदवतुल-उलमा के ट्रस्टियों को समझाया-बुझाया कि वे अपनी शिक्षा-पद्धति को आधुनिक बनायें। इस बार भी वह भारत-सरकार पर इस बात के लिए दबाव डालने को तैयार थे कि वह इस प्रकार के प्रयोग का खर्च उठाये। लेकिन नदवा के अधिकारी उनसे सहमत नहीं हुए; उन्होंने मौलाना आजाद से कहा कि हमें आप पर तो पूरा भरोसा है लेकिन हमें डर है कि जब आप इस पद पर नहीं रहेंगे तो सरकार हमारे धार्मिक मामलों में हस्तक्षेप करेगी।²⁶

9

आज परिस्थिति यह है कि मदरसों के छात्रों को अब भी ऐसे विषय पढ़ाये जाते हैं जिनका उनके दैनिक जीवन से शायद ही कोई सम्बन्ध हो। उन्हें आधुनिक ज्ञान के साधनों से सम्पन्न किये बिना ही यह मान लिया जाता है कि वे आधुनिक और वैविध्यपूर्ण समाज में 'ईदवरीय सदेश' के प्रचार के लिए पूरी तरह तैयार और शिक्षित हो गये हैं। अपने व्याख्यानो में उलमा लोग इस बात पर जोर अवश्य देते हैं कि मुसलमानों को पश्चिमी देशों के भौतिक विज्ञानों और प्रौद्योगिकी (टेक्नोलॉजी) का पूर्णतम लाभ उठाना चाहिए; उन्हें इनका पूरा दिन लगाकर अध्ययन करना चाहिए और फिर अपनी बुद्धि और अथ्यवसाय के बल पर उन्हें उन उच्च उद्देश्यों के अधीन कर देना चाहिए जो उन्हें अन्तिम रसूले-पाक से उत्तराधिकार में मिले हैं और जिन उद्देश्यों के कारण उन्हें 'श्रेष्ठतम लोग' होने का गौरव प्राप्त हुआ है।²⁷ पर दुर्भाग्यवश इस 'उच्च उद्देश्य' को प्राप्त करने का कोई प्रयत्न नहीं किया जाता। छात्रों को पाठ्यक्रम से बाहर की पुस्तकें पढ़ने से निरस्ताह किया जाता है और उनसे कहा जाता है :

तुम्हारी पढ़ने की मेज सार्वजनिक पुस्तकालय की मेज नहीं है। यह एक मदरसे की मेज है।...हमारी ग्रलमारियों में कोई ऐसी किताब नहीं मिलेगी जिसे पढ़कर आदमी हज़रतों मानसिक उलझन में पड़ा रहे। कोई भी ऐसी पुस्तक नहीं पढ़ी जानी चाहिए जो उन चिर-पीपित आदर्शों के प्रति शंका पैदा करे जो कि हमारे मदरसों की आधार-शिला हैं।¹⁸

इसीलिए तो फैंजी साहब ठीक ही कहते हैं :

(1) उलमा लोग आम तौर पर पश्चिमी देशों के प्राच्यविदों के काम से अपरिचित हैं और अगर कभी भूले-भटके इनमें से कुछ गवेषणाओं की उन्हें जानकारी हो भी जाती है, तो उनके प्रति ऐसा विरोध का रवैया अपनाया जाता है जो धर्मांधता से बहुत-कुछ मिलता-जुलता है। (2) विज्ञान, दर्शन, इतिहास या धर्म के तुलनात्मक अध्ययन के क्षेत्र में होने वाली आधुनिक प्रगतियों की ओर कोई ध्यान नहीं दिया जाता। (3) अन्य शास्त्री (सेमिटिक) भाषाओं, जैसे सीरियाई, हीब्रू, अरमाई, या इथियोपियाई (अबीसीनियाई) भाषाओं की जानकारी को आवश्यक नहीं समझा जाता, जो कि भाषा-सम्बन्धी किसी भी शोध-कार्य के लिए अनिवार्य है। (4) अंग्रेज़ी, फ्रांसीसी या जर्मन जैसी आधुनिक यूरोपीय भाषाओं की जानकारी को व्यर्थ समझा जाता है। इसलिए यह बात स्पष्ट है कि इस प्रकार के मदरसों में जो धार्मिक शिक्षा दी जाती है उसमें बीसवीं शताब्दी के दृष्टिकोण से बहुत-सी कमियाँ रह जाती हैं। इस शिक्षा-दीक्षा की तुलना किसी आधुनिक पाश्चात्य विश्वविद्यालय की धर्म-ज्ञान की डिग्री के साथ नहीं की जा सकती, क्योंकि इसमें धर्मों के इतिहास, धर्मों के तुलनात्मक अध्ययन, तर्कशास्त्र, मनोविज्ञान या तत्त्व-मीमांसा का पर्याप्त ज्ञान, जैसा कि उन्हें आजकल समझा जाता है, प्राप्त करने का कोई प्रयत्न नहीं होता।¹⁹

यहाँ पर भारतीय शिक्षा-पद्धति के संस्थागत ढाँचे की एक विशिष्टता को ध्यान में रखना आवश्यक है। बी० ए० की कक्षाओं में प्रवेश के लिए भारतीय विश्वविद्यालय मदरसों के 'फ़ाजिल' के प्रमाणपत्र को माफ्यता नहीं देते; परन्तु स्वयं इनमें से कुछ विश्वविद्यालयों की प्राच्य परीक्षाओं ('फ़ाजिल', 'कामिल' आदि) के लिए जो योग्यता आवश्यक समझी जाती है उसके लिए यही शिक्षा पर्याप्त से अधिक होती है। और फिर इन परीक्षाओं में उत्तीर्ण होने पर छात्र को बी० ए० की कक्षा में प्रवेश मिल सकता है। फलस्वरूप आधुनिक शिक्षा की

सम्भावना से आर्कषित होने वाले मदरसों के स्नातकों की संख्या बढ़ती जा रही है। समय बचाने के लिए मदरसों की ऊँची कक्षाओं के कुछ छात्र चोरी-छिपे विश्वविद्यालयों की प्राच्य परीक्षाओं में बैठने की कोशिश करते हैं। मदरसों के अधिकारी इस बात को पसन्द नहीं करते, क्योंकि इसमें उन्हें परम्परागत शिक्षा-पद्धति की साल के लिए एक खतरे का पूर्वाभास होता है। न केवल यह कि वे अपने छात्रों को विश्वविद्यालयों की परीक्षाओं में बैठने की अनुमति नहीं देते, बल्कि वे इस बात को भी नापसन्द करते हैं कि उनके स्नातक विश्वविद्यालयों की शिक्षा की ग़ौर खिचकर चले जायं। कुछ उदाहरण ऐसे भी मिलते हैं जब मदरसों के अधिकारियों को पता चल गया है कि उनका कोई छात्र विश्वविद्यालय की परीक्षा में बैठा है, और उस छात्र को मदरसे में अपनी शिक्षा जारी रखने से रोक दिया गया है। इसके फलस्वरूप कई बार छात्रों में असन्तोष भी पैदा हुआ है,¹⁰ परन्तु मदरसों की संगठन-व्यवस्था में अधिकारियों के प्रभुत्व की तुलना में छात्रों के अधिकार नगण्य होते हैं।

मदरसे और विश्वविद्यालय दोनों जगह के पढ़े हुए इस नयी कोटि के स्नातकों की संख्या अभी तक बहुत थोड़ी है। इस समय उन्हें 'उलमा' नहीं माना जाता, जब तक कि वे पूरी तरह अपने-आपको परम्परागत धार्मिक आचार-व्यवहार के अधीन न कर दें। चूँकि विश्वविद्यालयों के स्नातकों में से इने-गिने ही ऐसा करते हैं, इसलिए मदरसों के स्नातकों की पुरानी और नयी पीढ़ी में अन्तर पैदा होता जा रहा है। आने वाले वर्षों में सम्भव है कि मुस्लिम समाज इस नये वर्ग को उलमा का स्थान दे दे। उस समय तक तो भारत में मुस्लिम धार्मिक शिक्षा-पद्धति वैसे ही रहेगी जैसी कि आज है।

टिप्पणियाँ

1. एम० मुजीब, 'द इंडियन मुस्लिम्स', लन्दन, जार्ज एलेन एण्ड अनविन, 1966, पृ० 409
2. मैंने यह तालिका और भागों की कुछ तालिकाएँ प्रज्जुमन निदा-ए-इस्लाम, कलकत्ता की ओर से हर वर्ष प्रकाशित होने वाली 1969 की 'फ़ेहरिस्ते-मदारिसे-अरबीयः दीनीय.' ('अरबी धार्मिक मदरसों की सूची' : भागें चलकर इसका उल्लेख केवल 'फ़ेहरिस्त' के नाम से किया गया है) में उपलब्ध जानकारी के आधार पर तैयार की हैं; यह 'फ़ेहरिस्त' मुस्लिम दानियों को इस बात से अवगत रखने के लिए प्रकाशित की जाती है कि कितने मदरसे चल रहे हैं, मुख्यतः उ० प्र० और बिहार में। जो मदरसे 1969 में बन्द हो चुके थे उनका उल्लेख 'फ़ेहरिस्त' में नहीं मिलता और मेरे पास उनकी सख्या मायूम करने का कोई उपाय नहीं है। परन्तु अपनी जानकारी के आधार पर मैं इतना अवश्य कह सकता हूँ कि फ़ेहरिस्त में जो सख्या दी गयी है वह इन दोनों राज्यों के मौजूदा मदरसों से बहुत कम है; फिर भी मैंने 'फ़ेहरिस्त' को ही मुख्य स्रोत माना है।
3. आसफ़ ए० ए० क़ज़ी, 'ए गॉर्डन एप्रोच टु इस्लाम', बम्बई, एसिया, 1963, पृ० 63

- 4 'फ्रेहरिस्त' : देखिये नोट 2
5. पूर्ववर्ती पाठ्यक्रमों के लिए देखिये (1) जी० एम० डी० सूफी, 'मल-मिनहाज : बीरुंग द एवल्यूशन ऑफ करीकुलम इन द मुस्लिम एजुकेशनल इस्टीब्लिशन्स ऑफ इंडिया', साहोर, 1941; (2) मौलाना अबुल-हसनात नदवी, 'हिन्दुस्तान की कदीम इस्लामी दसगाहे', भाबमगढ़, दाहल-मुसन्निफ्रीन, 1936
6. एम० मुजीब, पूर्वोक्त, पृ० 407
7. फ़ैजी, पूर्वोक्त, पृ० 67
8. देवबन्द के पाठ्यक्रम का पूरा विवरण और सारी पुस्तकों के नाम जिया-उल-हसन फारुकी की पुस्तक 'द देवबन्द स्कूल एण्ड द डिमांड फार पाकिस्तान', मे मिल जायेंगे, बम्बई, एशिया, 1963, पृ० 33 और उसके भागे । सूफी की पूर्वोक्त पुस्तक में पृ० 127-132 पर पुस्तकों के नामों के साथ यह भी दिया गया है कि देवबन्द में किस पाठ्य-पुस्तक के कितने पृष्ठ अध्ययन के लिए निर्धारित किये गये हैं ।
- 9 'फ्रेहरिस्त' : देखिये नोट 2
10. दाहल-उलूम नदवतुल-उलमा, सखनऊ के कार्यालय से प्राप्त सूचना ।
11. अब्दुल हकीम नदवी, 'अराकिड मल-मुस्लिमीन मल-तालीमीयः ब-ता-सकाफीय ब-ल-दीनीयः फिल-हिन्द', (भरवी पाठ : 'भारत में मुस्लिम शैक्षिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक केन्द्र'), लेखक द्वारा प्रकाशित, जामियानगर, नई दिल्ली, 1967, पृ० 3-4
12. उपर्युक्त, पृ० 38-41
- 13 'फ्रेहरिस्त' : देखिये नोट 2
14. दाहल-उलूम देवबन्द के अमीर के कार्यालय की ओर से विजनौर के उर्दू मर्घ-साप्ताहिक 'मदीना' में प्रकाशित वर्ष 58, अंक 79, 9 नवम्बर, 1969
15. यह घोषणा दाहल-उलूम नदवतुल-उलमा के रेक्टर मौलाना अबुल-हसन अली नदवी ने की थी और उसके सरकारी उर्दू पाठिक 'तामीरे-हयात', सखनऊ में प्रकाशित हुई थी, वर्ष 7, अंक 1, 10 नवम्बर, 1969, पृ० 19
16. मुझे ये आंकड़े दाहल-उलूम देवबन्द और दाहल-उलूम नदवतुल-उलमा के दफ्तरो से मिले हैं ।
17. यह तालिका दाहल-उलूम देवबन्द की ओर से प्रकाशित 'महकामे-रमजानुल-मुबारक, 1391/1971 मा तरकीवे-नमाजे-ईदुल-फित' में प्राप्य आंकड़ों पर आधारित है, 1971, पृ० 14
18. फ़ैजी, पूर्वोक्त, पृ० 67
19. मुजीब, पूर्वोक्त, पृ० 409
20. मौलाना क़ाज़ी जैनुल-भाविदीन सज्जाद का लेख 'हिन्दुस्तान के भरवी मदारिस और उनके निसावे-तालीम पर एक नज़र', उर्दू त्रैमासिक 'इस्लाम और अख़-जदीद', वर्ष 2, अंक 1, जनवरी, 1970, पृ० 33-53
21. 'तवर्क़ाते-माज़ाद' (माज़ाद के पत्रों का संकलन), सम्पादक गुलाम रसूल मेहर, साहोर, 1959, पृ० 39
22. माज़ाद, अपने साप्ताहिक 'मल-हिलाल', कलकत्ता में, वर्ष 5, अंक 5, 29 जुलाई, 1914, पृ० 5-8
23. 'तवर्क़ाते-माज़ाद' (देखिये नोट 21) पृ० 133-134

24. देखिये मेरी पुस्तक 'मुस्लिम पॉलिटिक्स इन भाईन इंडिया', मेरठ, मोनाशी, 1970, अध्याय 8, पृ० 138-139
25. अब्दुर्रज्जाज़ मलीहाबादी, 'ज़िन्ने-माज़ाह', बलकत्ता, 1960, पृ० 44 और उसके भागे ।
26. मोलाना अब्दुस्सलाम किदवाई नदवी का लेख 'मोलाना माज़ाद की एक भारजू', मासिक 'जामिय.', नई दिल्ली, वर्ष 48, संक 4, मार्च 1963
27. मोलाना अब्दुल-हसन मली नदवी 'वेस्टर्न सिविलिज़ेशन—इस्लाम एण्ड मुस्लिम', उर्दू से हॉ० मुहम्मद आसिफ़ किदवाई का अनुवाद, लखनऊ एकेडेमी ऑफ़ इस्लामिक एण्ड रिसर्च एण्ड पब्लिकेशन्स, 1969, पृ० 196
28. मोलाना अब्दुल-हसन मली नदवी का भाषण दाहल-उलूम नदवा के छात्रों के सामने, 'तामीरे-हयात', लखनऊ, वर्ष 6, संक 13, 10 मई, 1969, पृ० 12
29. फ़ैज़ी, पूर्वोक्त, पृ० 68-69
30. इस प्रकार की एक घटना के विवरण के लिए देखिये, उदाहरणार्थ, 'तामीरे-हयात', लखनऊ, 10 जुलाई, 1970 का भक (इससे पहले और बाद के भी कुछ भक देखिये) ।

धार्मिक पथ-प्रदर्शन

परिपाटी की प्रामाणिकता

मदरसा शिक्षा देने का स्थान होता है; साथ ही वह समाज का पथ-प्रदर्शन करने वाली संस्था भी होता है। जिन लोगों को धर्म से—दूर का भी—सम्बन्ध रखने वाली किसी समस्या के बारे में कोई शंका होती है, वे अपने प्रश्न (इस्तिफ़्ता) उलमा के पास भेज सकते हैं और कोई पैसा दिये बिना उस समस्या का समाधान प्राप्त कर सकते हैं। इस भूमिका में उलमा को मुफ़्ती कहा जाता है और वे समस्या का जो उत्तर देते हैं उसे फ़तवा (बहु० फ़तावा) कहते हैं। कुछ उलमा जिनके बारे में लोग जानते हैं कि उन्होंने फ़िक्ह (क़ानून) का अध्ययन किया है, और फ़तवे तैयार करने का विशेष ज्ञान रखते हैं, उनके पास लोग अपनी समस्याएँ लेकर निजी हैसियत से भी जाते हैं। कुछ मदरसे अपने फ़तवा विभाग में, जिसे दाख़ल-इफ़ता कहते हैं, इस काम के लिए कुछ उलमा को नौकर भी रखते हैं।

हालाँकि 'मुफ़्ती' के सामने समस्या (इस्तिफ़्ता) प्रस्तुत करने की कोई निश्चित विधि नहीं है, परन्तु व्यवहार में यह इस प्रकार आरम्भ होती है : "क्या फ़रमाते हैं उरमा-ए-दीन इस मामले के बीच", और उसके बाद समस्या को प्रमेय के रूप में प्रस्तुत किया जाता है और उस समस्या से सम्बन्धित वास्तविक पक्षों की जगह काल्पनिक नाम लिखे जाते हैं ताकि उन्हें पहचाना न जा सके। समस्या के अन्त में यह दुआ लिखी होती है : "बराहे-करम इसकी वज़ाअत (स्पष्टीकरण) की जाय और खुदा आपको इस वज़ाअत का सवाब दे।" मुफ़्ती अपने उत्तर में मुस्लिम क़ानून के पुराने विद्वानों के हवाले देता है और अन्त में लिखा देता है : "बल्साहो आलम बिस्सवाय।"* यदि फ़तवा किसी महत्वपूर्ण

* सही क्या है यह तो मल्लाह ही जानता है, जो सब-कुछ जानता है।—मनु०

समस्या के बारे में होता है और उसमें दूसरे उलमा का समर्थन आवश्यक होता है तो वे उसके नीचे अपने हस्ताक्षर भी कर देते हैं और स्पष्ट शब्दों में लिख देते हैं कि "उत्तर सही है।"¹

धार्मिक अथवा धर्मोत्तर समस्याओं के बारे में प्रामाणिक मत जानने की यह परम्परा पैगम्बर के समय से चली आती है। बाद में लोग प्रामाणिक मत के लिए उनके साधियों के पास जाने लगे, परन्तु इस्लाम की पहली शताब्दी का अन्त होते-होते (आठवीं शताब्दी ईसवी के आरम्भ में) यह पद्धति धीरे-धीरे संस्थागत रूप धारण करती गयी; लोग उन्हीं लोगों के पास जाते थे जिनके बारे में उन्हें निश्चित रूप से मालूम हो कि वे पैगम्बर या उनके साधियों की डाली हुई परम्पराओं के दृष्टान्तों के आधार पर निष्कर्ष रूप में समस्या का समाधान निकालने की विशेष योग्यता और ज्ञान रखते हैं। लोग विशेष रूप से ध्यान देकर यथासम्भव अधिक-से-अधिक समस्याओं और उनके उत्तरों को दर्ज कर लेते थे, वस सम्बन्धित पक्षों के नाम छोड़ देते थे; इस प्रकार इस क्षेत्र से सम्बन्धित साहित्य का विपुल भण्डार जमा होता गया।

फ़िक्ह के किसी भी प्रमुख ग्रन्थ को सरसरी दृष्टि से भी देखने पर पता चल जाता है कि जीवन का शायद ही कोई पहलू ऐसा होगा जिसके बारे में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से कोई दृष्टान्त न मिल जाय। उदाहरण के लिए, फ़िक्ह साहित्य के एक प्रामाणिक ग्रन्थ हिदायः (हिदायत) में मानव-जीवन के विभिन्न पहलुओं के बारे में सत्तावन अध्याय हैं। पहले पाँच शुद्धता तथा स्वच्छता, रोजा, नमाज़, ख़ैरात और हज़ आदि आधारभूत धार्मिक कर्तव्यों के नियमों के बारे में हैं। इसके बाद शादी, तलाक़, गुलाम, अपराध और दण्ड, युद्ध और शान्ति, सरकारी टैक्स, सरकारी खजाना, धर्म-त्याग, विद्रोह, साभेदारी, न्यास (ट्रस्ट), वाणिज्यिक व्यवहार, न्याय-प्रशामन, गवाही, अमानत, तोहफा, पारि-श्रमिक, ग़बन, हर्के-शफा (पूर्वक्रय का अधिकार), कृपि की भूमि और फलों के बाग के लगान और मालगुजारी का भूल्याकन, गिरवी, हत्या आदि जैसे गम्भीर अपराध और इन अपराधों का शिकार होने वालों की क्षति-पूर्ति और अन्य प्रकार की क्षति के लिए क्षति-पूर्ति, दारण और पनाह, वसीयत आदि-आदि विषयों से सम्बन्धित अध्याय हैं।²

आधुनिक शोध-कार्य और विद्वत्ता की दृष्टि से तो फ़िक्ह का साहित्य बहुत ही शिक्षाप्रद और उपयोगी है ही; परन्तु उलमा की दृष्टि में आधुनिक जीवन से

सम्बन्ध रखने वाली सभी समस्याओं के बारे में निर्णय देने के लिए यह एकमात्र प्रामाणिक आधार है। यह तो आशा करना व्यर्थ ही है कि मध्ययुगीन क्रूकहा ('क्रूकह' अर्थात् कानून के ज्ञाता) ने आधुनिक जीवन की जटिलताओं को भी अपने ज्ञान की परिधि में समेट लिया होगा। परन्तु मुफ़ती यह मानकर कि इसी से मिलती-जुलती कोई परिस्थिति पहले भी उत्पन्न हुई होगी, फ़िक्ह के किसी ग्रन्थ के पन्ने उलटता है और फ़ौरन कोई समाधान ढूँढ़ निकालता है। उदाहरण के लिए, नसबन्दी के अप्रेशन को ले लीजिये, जो कि आजकल की परिवार-नियोजन की मुहिम का एक अंग है। बुनियादी तौर पर यह आधुनिक युग की चीज़ है; समझ लीजिए अब से एक हजार वर्ष पहले लिखी गयी पुस्तकों में तो इसके बारे में कोई निर्णय पाये जाने की कल्पना भी नहीं की जा सकती। फिर भी जब इस समस्या के बारे में फ़तवा माँगा गया तो उत्तर यह था कि नसबन्दी के अप्रेशन को वर्जित (हराम) माना जाना चाहिए,³ उस परम्परा के आधार पर कि पैगम्बर ने अपने कुछ साथियों को काम-वासना से मुक्त होने के लिए अपने-आपको बधिया करा लेने से मना किया था।⁴

नसबन्दी और बधिया करने के बीच समानताएँ भी हैं और असमानताएँ भी। नसबन्दी कराने के बाद आदमी में मैथुन की क्षमता बाकी रहती है, जो कि बधिया होने के बाद बिल्कुल नष्ट हो जाती है; परन्तु दोनों ही के बाद कोई पुष्ट किसी स्त्री के गर्भ नहीं ठहरा सकता, इस दृष्टि से नसबन्दी बधिया करा लेने के समान है।⁵ इसी प्रकार अन्य किसी रूप में भी परिवार-नियोजन को वर्जित (हराम) माना जाता है, इसलिए कि यह अल्लाह के प्रति आस्था की कमी का प्रदर्शन है क्योंकि उसने वायदा किया है : "इस पृथ्वी पर कोई प्राणी ऐसा नहीं है जिसके भरण-पोषण का दायित्व अल्लाह ने अपने ऊपर न लिया हो।"⁶ इसलिए भोजन और जीवन की अन्य सुविधाओं के अभाव के भय से गर्भ-निरोध का प्रयत्न करना शरीर: के विरुद्ध है।⁷ इस प्रकार दृष्टान्त की प्रणाली का सहारा लेकर मुफ़ती किसी भी समस्या का समाधान खोज सकता है, और आम तौर पर खोज देता है।⁸

3

पैगम्बर की डाली हुई परम्परा के अनुसार मुफ़ती को पहले कुरान की सहायता लेनी चाहिए और यदि उसमें पर्याप्त समाधान न मिले तो फिर उसे सुन्नते-रसूल (रसूल की परम्परा) का सहारा लेना चाहिए। यदि दोनों ही में कोई सीधा समाधान न मिले तो मुफ़ती को इन दोनों स्रोतों में से निकाले गये निष्कर्षों को

अपने निर्णय का आधार बनाना चाहिए।⁹ परन्तु हमारे युग में मुफ्ती लोगों में लगभग पूरी तरह मुस्लिम कानून के मध्ययुगीन विद्वानों की राय पर ही भरोसा करने की प्रवृत्ति रही है; इस प्रकार होता यह है कि आज की बहुत-सी समस्याओं का सम्बन्ध तो आधुनिक युग से होता है पर उनका समाधान आधुनिक परिस्थितियों के अनुकूल नहीं होता।

हमारे युग के मुफ्ती के पास राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय कानून, अर्थव्यवस्था, अन्तर्राष्ट्रीय मुद्रा-प्रणाली, राजनीति, वाणिज्य आदि क्षेत्रों की समस्याओं का समाधान करने के लिए पर्याप्त साधन नहीं होते; फिर भी वह इन सभी विषयों के बारे में फतवा दे देने में तनिक भी संकोच नहीं करता। फलस्वरूप, बहुधा हमारे सामने ऐसे फतवे आते हैं जो मध्ययुगीन भापदण्ड से तो उन्नत हो सकते हैं, पर आधुनिक दृष्टिकोण से सर्वथा अस्वीकार्य होते हैं। उदाहरण के लिए, निम्नलिखित प्रश्न और उसका उत्तर पढ़िये :

प्र० कुछ लोग कागज की विदेशी मुद्रा उसके निर्धारित मूल्य से कम पर खरीदते हैं और फिर उसे (चोरी-छिपे!) उस देश में, जहाँ वह जारी की गयी थी, भेजकर निर्धारित मूल्य या उससे भी ऊँची दर से बेचते हैं। शरीअः के अनुसार यह सौदा जायज है या नहीं ?

उ० विभिन्न देशों की कागज की मुद्रा का मूल्य भ्रमण-भ्रमण होता है, और सरकारी विनिमय दर से स्वतन्त्र रूप से भी उसका विनिमय किया जा सकता है। इसलिए किसी कागजी मुद्रा विशेष को उसके निर्धारित मूल्य से कम पर खरीदना और फिर निर्धारित मूल्य पर या उससे अधिक मूल्य पर बेचना धार्मिक दृष्टि से जायज है।¹⁰

कुछ लोग इस सौदे को मुद्रा की कालाबाजारी मानेंगे जिसके लिए दण्ड दिया जा सकता है और शायद धार्मिक दृष्टि से भी वे इसे गुनाह समझें। लेकिन, क़िब्लह की प्राचीन पुस्तकों में कागजी मुद्रा के बारे में कुछ भी नहीं लिखा है। उनमें सिक्कों से सम्बन्धित तो अनेक उदाहरण मिलते हैं, जिनका मूल्य कोई अन्तर्राष्ट्रीय मुद्रा-प्रणाली न होने के कारण इस आधार पर आँका जाता था कि किसी सिक्के में कितना सोना या कितनी चाँदी है। यदि मुफ्ती को अपने मदरसे में आधुनिक विषय पढ़ाये गये होते तो वह इस प्रश्न में निहित इस आशय को पकड़ लेता कि एक गैर-क़ानूनी काम के लिए धर्म की अनुमति प्राप्त करने का प्रयत्न किया जा रहा है। परन्तु, चूँकि वह इन विषयों से परिचित नहीं था, इसलिए उसने आधुनिक और मध्ययुगीन मुद्रा-प्रणाली को एक जैसा ही मानकर

श्रीर बैंक के नोट को कागज का एक टुकड़ा मात्र समझकर प्रश्न पूछने वाले को मनमानी करने की छूट दे दी ।

4

यद्यपि हर व्यक्ति फतवा अपने निजी सन्तोष के लिए ही माँगता है फिर भी उस पर कोई रोक नहीं है कि वह उसे सार्वजनिक रूप से किसी की, उदाहरण के लिए किसी 'विधर्मी' की, निन्दा करने के लिए इस्तेमाल न करे । चूँकि मुफ्ती समस्या के गुण-दोष की छानबीन किये बिना ही केवल प्रश्न के शब्दों के आधार पर अपना निर्णय देता है, इसलिए यह बिल्कुल सम्भव है कि कोई आदमी अपने प्रश्न के लिए शब्दों का चुनाव सावधानी के साथ करके अपनी पसन्द का फतवा प्राप्त कर ले । उदाहरण के लिए, इसकी एक बहुत अच्छी मिसाल पर ध्यान दीजिये ।

दिल्ली की जामा मस्जिद के नायब-इमाम मौलाना सैय्यद अब्दुल्ला बुखारी ने एक वयान में कहा कि मुसलमानों की भी परिवार-नियोजन का पालन करना चाहिए और यदि आवश्यक हो तो गर्भ-निरोध के लिए अपना ग्राँपेरेशन भी करवा लेना चाहिए । जो कुछ मौलाना बुखारी ने कहा था उसे परिभाषा के अनुसार फतवा तो नहीं कहा जा सकता, हृद-से-हृद यह उनकी निजी राय थी, जिसे व्यक्त करने का उन्हें पूरा अधिकार था । परन्तु चूँकि इसका प्रचार परिवार-नियोजन विभाग की ओर से एक फ़तवे के रूप में किया गया¹¹ इसलिए कुछ मुसलमानों ने इस पर आपत्ति की और दिल्ली के तथा देवबन्द के दारुल-उलूम के उलमा से इस बात का निर्णय करने की माँग की कि इस प्रकार का फ़तवा देने के बाद नायब-इमाम की नमाज़ पढ़ाने का अधिकार-रह गया या नहीं । मुफ्ती लोगो ने इस बात की छानबीन किये बिना ही कि मौलाना बुखारी ने इस प्रकार का फ़तवा दिया भी था या नहीं, घोषणा कर दी कि उनका नमाज़ पढ़ाना अनुचित है और वह नमाज़ हुराम होने के बराबर (मकरूहे-तहरीमी) है ।¹²

इस प्रकार के चरित्र-हूतन करने वाले फतवों को देखते हुए किसी का यह कहना ठीक ही है : 'देखने में तो यह (फतवे की) प्रणाली लोकतान्त्रिक लगती है, क्योंकि इस प्रकार समाज उन लोगो के बहुमत की राय जान सकता है जो अपने ज्ञान के आधार पर राय देने का अधिकार रखते हैं, पर वास्तव में यह एक प्रकार की धार्मिक यन्त्रणा है जिसकी शुरुआत समाज का कोई भी सदस्य कर सकता है ।'¹³

5

फिर भी हमारे पास यह पता लगाने का कोई साधन नहीं है कि समाज के लोग फतवों का पालन किस हद तक करते हैं। उदाहरण के लिए, हम पूरे विश्वास के साथ नहीं बता सकते कि परिवार-नियोजन के विरुद्ध जो फतवा जारी किया गया था उसका पालन मुस्लिम समाज ने वास्तव में किया या नहीं। यह तो हो सकता है कि जो लोग धर्म-निरोध के विरोधी थे उन्हें उस फतवे से एक ऐसी चीज़ से बचने का बहाना मिल गया है जिससे बचने का उन्होंने पहले ही से निर्णय कर रखा था; और उतनी ही बड़ी हद तक यह भी सम्भव है कि जो लोग धर्म-नियंत्रण के लिए कृत्रिम साधनों का प्रयोग करते आये थे उन्होंने उस फतवे की ओर कोई ध्यान ही न दिया हो क्योंकि ऐसी संस्था के अभाव में, जो कि फतवे का पालन करा सके, उसका पालन करना या न करना धर्म के प्रति हर व्यक्ति के निजी रविये पर निर्भर है। इस प्रसंग में हम लाटरी के बारे में एक फतवे पर विचार करेंगे। लगभग हर भारतीय राज्य ने अपनी 'सरकारी' लाटरी चला रखी है, जिसमें हर महीने एक रुपये के टिकट पर बड़े-बड़े नकद इनाम दिये जाते हैं। किसी ने दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा के मुफ्ती से पूछा कि लाटरी का टिकट खरीदना धार्मिक दृष्टि से वर्जित है या नहीं? उत्तर मिला: "लाटरी जुआ है; इसलिए हाराम है; और इसलिए इनाम में जीती गयी रकम भी नाजायज़ है।"¹⁴

निश्चित रूप से इस फतवे से तो कोई भी मुफ्ती असहमत नहीं होगा, लेकिन यह भी नहीं कहा जा सकता कि इस फतवे की वजह से मुसलमानों ने लाटरी में अपनी किस्मत आजमाना छोड़ दिया है। हमारे पास इसके तो कोई आँकड़े नहीं हैं कि जो मुसलमान लाटरी के टिकट खरीदते हैं उनका अनुपात देश की कुल मुस्लिम आबादी में कितना है, लेकिन यह सच है कि बहुत-से मुसलमान लाटरी के टिकट खरीदते हैं और एक दिन लखपति बन जाने का सपना देखते हैं। अगर ऐसा न होता तो विभिन्न राज्यों के लाटरी निदेशालय उर्दू के उन अर्ध-धार्मिक समाचार-पत्रों में इतने बड़े-बड़े विज्ञापन न देते, जिन्हें बहुधा वही लोग पढ़ते हैं जिनसे आशा की जाती है कि वे अपने हर काम के लिए फतवे का सहारा लेंगे।¹⁵

6

ऐसा नहीं है कि हमारे युग के भारतीय उलमा इस बात से अपरिचित हो कि किसी आधुनिक समस्या के समाधान के लिए मध्ययुगीन दृष्टान्तों पर आँख मूँद-

कर विश्वास कर लेने से उनके समाज के लोगो को किन कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। वे इस बात को समझते हैं पर उनके हाथ बंधे हुए हैं; वे इन दृष्टान्तों की उपेक्षा नहीं कर सकते। हृद-से-हृद वे उनकी 'आधुनिक' व्याख्या कर सकते हैं। इस सिलसिले में दाखल-उलूम नदयतुल-उलमा पहला भारतीय मदरसा था जिसने 1963 में उलमा की एक परिपक्व संगठित की जिसका नाम था मजलिस-तहकीकाते-शरीअः। इस मजलिस की योजना यह थी कि वह बीमे और व्याज पर दिये जाने वाले सरकारी ऋण आदि जैसी महत्वपूर्ण समस्याओं को लेकर उन्हें एक प्रश्नावली के रूप में भारत और पाकिस्तान के प्रख्यात उलमाओं के पास भेजती थी। फिर इस मजलिस के सदस्य जमा होकर इन उत्तरों पर अच्छी तरह विचार करने के बाद अपने निर्णय की घोषणा करते थे।¹⁶ कुछ मामलों में मजलिस उन उलमा की राय को भी स्वीकार कर लेती थी जो दृष्टान्तों से अलग रहकर अपने निर्णय पर पहुँचे थे। उदाहरण के लिए, बीमे के संवाल पर मजलिस के पास केवल ग्यारह उलमाओं के उत्तर आये, जिनमें से छः ने मुसलमानों के बीमा कराने का विरोध किया था; मजलिस ने लगभग सर्वसम्मति से अल्पमत की राय को स्वीकार कर लिया और 1965 में घोषणा की कि कुछ परिस्थितियों में जीवन और सम्पत्ति का बीमा कराने की इजाजत है।¹⁷

यह वास्तव में इज्जतहाद के 'बन्द' दरवाजे खोलने की, अर्थात् शरीअः की पुनर्व्याख्या की दिशा में एक कदम था। परन्तु इसकी सम्भावना बहुत कम दिखायी देती है कि भारतीय मुसलमानों के धार्मिक जीवन पर इस मजलिस का कोई गहरा या स्थायी प्रभाव पड़े; क्योंकि यद्यपि वह आधुनिक समस्याओं के समाधान खोजती है पर इसके सभी सदस्य परम्परागत शिक्षा पाये हुए उलमा हैं। बीमे, चांद के दिखायी देने¹⁸ और व्याज पर मिलने वाले सरकारी कर्ज आदि जैसी समस्याओं पर विचार करते समय भी मजलिस ने इन विषयों के विशेषज्ञों से कोई परामर्श नहीं किया—शायद इसलिए कि इन विशेषज्ञों को उलमा नहीं माना जाता। वित्त और ऋतु-ज्ञान की जटिल समस्याओं पर भी विचार करते समय वे इन विद्वानों की मध्ययुगीन धारणाओं के आधार पर ही तर्क देते थे।¹⁹ ऐसी परिस्थितियों में, आधुनिक शिक्षा पाये हुए मुसलमान इस मजलिस के निर्णयों की ओर शायद कम ही ध्यान दें; दूसरी ओर, मदरसे के पढ़े हुए लोग भी शायद इस कारण मजलिस की उपेक्षा करें कि उसकी 'जिद्दो' (नयी खोजों) को दृष्टान्तों का समर्थन प्राप्त नहीं और कोई भी जिद्द तब तक स्वीकार्य नहीं होती जब तक कि सामान्य व्यवहार उसे 'परम्परा' में न बदल दे। इसलिए कोई भी मुफ्ती अपने को मजलिस के निर्णयों का पाबन्द नहीं समझेगा और निश्चित रूप से मध्ययुगीन फ़िक्ह की पुस्तकों को ही अपना मार्गदर्शक

मानता रहेगा। इस प्रकार, मजलिस की घोर से चीमे के बैध ठहरा दिये जाने के पूरे चार वर्ष बाद इस मजलिस के संस्थापक दाएल-उलूम नदवतुल-उलमा के ही मुफ्ती ने फतवा दिया कि बीमा मजहब की दृष्टि से धर्जित है।¹²⁰ चूंकि मजलिस के फ़ैसले अभी तक परम्परा नहीं बन पाये हैं, इसलिए नदवा के मुफ्ती का मजलिस के फ़तवों की अवहेलना करना घोर मार्गदर्शन के लिए प्रतीत में घोर दूर तक चले जाना पूर्णतः उसके अधिकार-क्षेत्र में था।

7

इस प्रकार का कोई गंगठन या संस्था नहीं है जो हमें यह बता सके कि हर साल भारत में कितने फतवे जारी किये जाते हैं। कभी-कभी कुछ मदरसे या कुछ उलमा अपने फतवे पुस्तक के रूप में छपवा देते हैं;²¹ कुछ उन्हें पत्रिकाओं में भी छपवाते हैं।²² लेकिन अभी हाल ही में देवबन्द के दाएल-उलूम के प्रिंसिपल (प्रभोर) ने घोषणा की थी कि उनका दाएल-इफ़ता साल में छः हजार से अधिक फतवे जारी करता रहा है।²³ चूंकि घोर भी बहुत-से मदरसे हैं जिनमें दाएल-इफ़ता है, घोर फिर अलग-अलग उलमाओं के पास भी फतवों की माँग आती रहती है, इसलिए सारे देश में फतवों की संख्या दसियों हजार तो अवश्य होगी। चूंकि विशिष्ट रूप से जब तक प्रार्थना न की जाय तब तक कोई फतवा जारी नहीं किया जाता, इसलिए हम वेब्टके इस नतीजे पर पहुँच सकते हैं कि हजारों मुसलमान ऐसी समस्याओं के बारे में भी धार्मिक पथ-प्रदर्शन के लिए उलमाओं का मुँह देखते हैं, जिन्हें आधुनिक शिक्षा पाये हुए लोग धर्म की परिधि से बाहर समझते हैं।

फलस्वरूप मुसलमानों ने अपना धार्मिक रवैया ऐसा बना लिया है जिसकी वजह से वे आधुनिक जीवन-पद्धति से अलग हटकर पीछे की घोर देखते हैं। इस प्रसंग में मुस्लिम जन-साधारण पर उलमा के प्रभाव को कम करके नहीं घाँकना चाहिये, विशेष रूप से ऐसी परिस्थिति में जहाँ हमें यह स्वीकार करना पड़े :

लगभग हर एशियाई और अफ्रीकी राष्ट्र में आधुनिकता के रंग में रंगा हुआ छोटा वर्ग (जिसके लिए अंग्रेजी में 'elite' शब्द का प्रयोग करने का फैशन है) बहुत ही अल्पसंख्यक है जिसका आम समाज से कोई भी सम्पर्क नहीं रहता; सामाजिक-आर्थिक दृष्टि से घोर शायद राजनीतिक दृष्टि से भी तो वे प्रभुत्वशाली होते हैं, पर विचारों के क्षेत्र में उनका प्रभाव हमेशा इतना अधिक नहीं होता।²⁴

इसमें तनिक भी सन्देह नहीं कि मदरसों और फतवों की प्रणाली के कारण मुस्लिम जनमत पर उलमा का काफी प्रभाव है; वे उसे जिघर चाहें मोड़ सकते हैं। बहुत-से आधुनिकतावादी और धर्म-निरपेक्षतावादी मुसलमान भी जब यह तर्क देते हैं कि जब तक उलमा को सामाजिक और धार्मिक परिवर्तनों की आवश्यकता और उपयोगिता का विश्वास न हो जाय तब तक मुस्लिम समाज नहीं बदलेगा, तो वे भी इस प्रभाव को मानते हैं, जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे।

टिप्पणियाँ

1. पूरे मुस्लिम जगत में यही प्रचलन मालूम होता है : (देखिये 'एनसाइक्लोपीडिया ऑफ इस्लाम', इसी शब्द के अन्तर्गत)।
2. 'हिदाय' का मूल अरबी पाठ अनेक बार छप चुका है। आशिक अंग्रेजी अनुवाद के लिए देखिये चार्ल्स हैमिल्टन, 'हिदाया आर गाइड : ए कमेंट्री ऑन द मुसलमान लॉ', लन्दन, 1870
3. दारुल-उलूम नदवतुल उलमा, लखनऊ, के 'दारुल-इफता' का जारी किया हुआ 'फतवा मुताल्लिक नसबन्दी' देखिये, उर्दू पाक्षिक 'तामीरे-हयात', लखनऊ के 25 नवम्बर, 1967 के अंक में और उर्दू साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत', लखनऊ के 1 दिसम्बर, 1967 के अंक में; और भी देखिये उसी 'दारुल-इफता' का जारी किया हुआ परिवार-नियोजन के बारे में एक और फतवा, 'तामीरे-हयात', लखनऊ, 25 मई, 1969, पृ० 9-10
4. देखिये 'बुधारी', विवाह वाला अध्याय (किताबून-निकाह)।
5. देखिये, उदाहरण के लिए, मौलाना मुहम्मद इमहाक सदीलवी नदवी का लेख फतवा मुताल्लिक नसबन्दी पर सवालात, 'तामीरे-हयात', लखनऊ 25 जनवरी, 1968, पृ० 5-6, 16; और भी देखिये मौलाना अलीकुर्रहमान सभली का लेख, 'अल-फुरकान', लखनऊ, मार्च 1968
6. 'फुरान', 11 : 6
7. देखिये, उदाहरण के लिए, मौलाना अलीकुर्रहमान सभली का लेख 'खानदानो मसूबाबन्दी', 'अल-फुरकान', लखनऊ, वर्ष 36, अंक 1, अप्रैल 1968
8. देखिए, उदाहरण के लिए, मौलाना मुजीबुल्लाह नदवी का लेख 'नसबन्दी की शरई हैसियत', 'तामीरे-हयात', लखनऊ, 25 नवम्बर, 1967, पृ० 5
9. रवायत इस प्रकार है : 'जब मस्राज इब्न अवास' [वंगम्बरे-इस्लाम के एक साथी] यमन भेजे जा रहे थे तो रसूल-अल्लाह ने उनसे पूछा : 'तुम्हारे सामने जो मुकदमे लाये जायेंगे ?' मस्राज ने जवाब दिया : 'मैं उनका फैसला अहकामे-इलाही के मुताबिक करूँगा।' "और अगर तुम्हें [उस खास मामले के बारे में] अहकामे-इलाही में कुछ न मिले तो ?" रसूल-अल्लाह ने पूछा : "तो मैं उसका फैसला सुन्ने-नयबी के मुताबिक उसका फैसला करूँगा।" रसूल-अल्लाह ने फिर पूछा : "अगर उसमें भी तुम्हें उस मामले के बारे में कुछ न मिले तो ?" मस्राज ने जवाब दिया : "तो फिर मैं अपनी अकल के

मुताबिक फैसला कहेंगे।" इस पर पंतम्बरे-इस्लाम ने उनका सीना चपचपाकर कहा : "हुम्द भो-सना हो उस खुदा-ए-कुदूस को जिसने अपने नबी के पयाम-रसी को उस नेमत में नवाजा जो उनके नबी को पसन्द है।" ('मल तिरमिजी धीर भबू-दाऊद'।)

10. दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा के 'दारुल-इफता' का जारी किया हुआ प्रतवा, पाक्षिक 'तामीरे-हयात' सचनऊ, 25 जुलाई, 1969, पृ० 15
11. देखिये, 'सेन्टर कालिग', (परिवार-नियोजन विभाग), भारत सरकार, नई दिल्ली, वर्ष 2, अंक 9, सितम्बर 1967
12. दिल्ली के उर्दू साप्ताहिक 'जमीयत टाइम्स' में प्रकाशित, वर्ष 2, अंक 49, 20 दिसम्बर, 1968, पृ० 44-45
13. एम० मुजीब, 'द इट्रियन मुस्लिम्स', सन्दन, जार्ज एलेन एण्ड मनविन, 1967, पृ० 59
14. 'तामीरे-हयात' में प्रकाशित, 10 दिसम्बर, 1969, पृ० 9। दारुल-उलूम देवबन्द के जारी किये हुए ऐसे ही एक प्रतवे के लिए देखिये 'प्रतावा दारुल-उलूम देवबन्द', देवबन्द, खंड 7-8, पृ० 236
15. उदाहरण के लिए, दिल्ली का दैनिक 'मल-जमीयत', दिल्ली, जिसकी नीति पर जमीयते-उलमा-ए-हिन्द का नियन्त्रण है, विभिन्न राज्यों की साटरियों के विज्ञापन छापता रहा है : (देखिये उसके 26 अक्टूबर, 1969 के अंक में पृ० 6 पर दिल्ली साटरी का विज्ञापन; 30 अक्टूबर, 1969 के पृ० 6 पर उ० प्र० साटरी का विज्ञापन)।
16. देखिये इस मजलिस की प्रकाशित की हुई पुस्तिकाएँ 'बीमे' के बारे में (सचनऊ, लगभग 1967) और 'चांद दिखायो देने' के बारे में (सचनऊ, लगभग 1967)। जमीयते-उलमा-ए-हिन्द ने इसी प्रकार की एक परिपद की स्थापना और की है जिसका नाम है 'द्वारः मल-मवाहीरा मल-फिर्हीय'। (देखिये, साप्ताहिक 'मल-जमीयत', दिल्ली, 22 मई, 1970, पृ० 11-12)।
17. 'तजवीजे-मजलिस...मुताल्लिक इश्योरेन्स', मजलिस के सयोजक मोलाना मुहम्मद इसहाक सवीखवी नदवी की ओर से प्रकाशित, सचनऊ, नदवतुल-उलमा (लगभग 1967)।
18. भारतीय मुसलमानों के धार्मिक जीवन में यह एक सबसे कठिन समस्या है। धार्मिक कामों के लिए मुसलमानों का कलेण्डर चन्द्रमा पर आधारित है और जब तक महीने के 29वें दिन प्राँच से चाँद दिखायी न दे तो महीना एक दिन और बढ़ जाता है। इससे एक समस्या उठ खड़ी होती है, विशेष रूप से यदि शिनिज पर बादल घिरे हों और वह महीना रमजान का हो या रोजा तोड़ने (ईद) का सवाल हो। जब तक दो 'धर्मनिष्ठ' बानिग मुसलमान 29वीं को चाँद 'अपनी प्राँच से देखने' की गवाही न दे दें तब तक शरीफ के अनुसार 30वीं को नये महीने की पहली तारीख नहीं मानी जायगी। अगर इस तरह की खबर रेडियो पर प्राये तो क्या किया जाय—एक ऐसा संचार-साधन जो 'धर्मनिष्ठ' मुसलमानों के नियन्त्रण से स्वतन्त्र है! दूसरा सवाल दो देशों के बीच देशांतरों की दूरी का है। इसलिए किस दूरी तक शिनिज को एक ही समझा जाय ? इस सिलसिले में और भी कुछ समस्याएँ हैं पर उन सबको यहाँ गिनाने की जरूरत नहीं।
19. देखिये नोट 17; इसके अलावा 'तजवीजे-मजलिस...मुताल्लिक मगमल-ए-ह्याजे-हिलात' (इसके अलावा देखिये नोट 18) सचनऊ, नदवतुल-उलमा (लगभग 1967)।
20. देखिये 'तामीरे-हयात', सचनऊ, 10 दिसम्बर, 1969

21. देखिये, उदाहरण के लिए, दाहल-उलूम देवबन्द के 'दाहल-इफ़ता' की ओर से प्रकाशित पत्रों के संग्रह; अनेक खंड, ये खंड थोड़े-थोड़े समय पर प्रकाशित होते रहते हैं।
22. उदाहरण के लिए, दाहल-उलूम नदवतुल-उलमा का 'दाहल-इफ़ता' अपने कुछ चुने हुए प्रत्येक समय-समय पर नदवा के सरकारी पाक्षिक 'तामीरे-हयात' (सखनऊ) में प्रकाशित करवाता रहता है।
23. उर्दू अर्ध-साप्ताहिक 'मदीना', विजनीर, वर्ष 58, अंक 79, 9 नवम्बर, 1969, पृ० 6
24. विल्फ्रेड कैटवेल स्मिथ, 'मॉडर्नइजेशन ऑफ़ ए ट्रैडिशनल सोसाइटी', अम्बई, एशिया, 1965, पृ० 49

धार्मिक संवेदनशीलता और कानून

भारतीय मुसलमानों का आम तौर पर यह मत है कि शरीअः इस्लाम का अभिन्न अंग है। यह उन कारणों में से एक, और शायद सबसे बुनियादी, कारण है जिसकी वजह से वे सामाजिक परिवर्तन को पैरवी करने वाली धर्म-निरपेक्ष शक्तियों का साथ देने में आनाकानी करते प्रतीत होते हैं। वे जानते हैं कि "धर्म-निरपेक्षीकरण किसी भी समाज-विशेष के जीवन की रुचियों और आदतों में परम्परागत रूप से स्वीकृत मानदण्डों और संवेदनशीलताओं से दूर हटने की दिशा में एक कदम होता है—उस इतिहासगत जीवन-पद्धति से अलग हटना जिसके लिए धर्म का अनुशासन नितान्त आवश्यक होता है।" इसलिये वे डरते हैं कि यदि उन्होंने धर्म-निरपेक्षीकरण की क्रिया के आगे हथियार डाल दिये तो उन्हें आगे चलकर अपने धार्मिक अतीत को भूल जाना होगा, शरीअः की प्रणाली को त्याग देना होगा और अपने इतिहास से सम्बन्ध-विच्छेद कर लेना होगा; उनके दृष्टिकोण से, धर्म-निरपेक्षता से, चाहे जो भी लाभ मिलने वाले हों उनके लिए यह बहुत भारी कीमत है।

जब कोई रुढ़िबद्ध समाज धर्म-निरपेक्षीकरण की प्रक्रिया से होकर गुजरता है तो इस मार्ग पर उसकी प्रगति बहुत बड़ी हद तक इस बात से निर्धारित होती है कि उस समाज के लोगों को किस प्रकार की औपचारिक शिक्षा मिली है, और जिस परम्परागत विधि-प्रणाली (कानून) के अंतर्गत वे रह रहे हैं वह किस प्रकार का है। शिक्षा के प्रश्न पर तो हम विचार कर चुके हैं; आइये अब हम कानून के प्रश्न पर विचार करें।

भारतीय मुसलमानों का बहुमत यह मानता है कि शरीअः सम्पूर्ण और अपरिवर्तनीय 'कानून' है : सारे जीवन-क्षेत्र पर उसका नियंत्रण है और उसकी परिधि में वैयक्तिक कानून, सामाजिक कानून, दण्ड-सम्बन्धी कानून, वाणिज्य-सम्बन्धी कानून सभी कुछ आ जाता है; सारांश यह कि कानून का पूरा क्षेत्र उसके अन्दर आ जाता है। चूंकि भारतीय मुसलमान इस स्थिति में नहीं हैं कि

वे अपना पूरा जीवन शरीअः के अधीन कर दें, इसलिए उन्होंने परोक्ष रूप से अपने निजी जीवन और उस जीवन के बीच में एक अन्तर स्वीकार कर लिया है जो कि वे भारत के अन्य नागरिकों के साथ मिल-जुलकर बिताते हैं। इस सम्मिलित जीवन के क्षेत्र में तो वे धर्म-निरपेक्षता की व्याप्ति को स्वीकार करने को तैयार हैं; पर वे समझते हैं कि उनका निजी जीवन उनका अपना जीवन है और उस पर उस धर्म के नियमों का नियन्त्रण होना चाहिए जिसका कि वे अनुसरण करते हैं।

2

यह छानबीन करना तो इतिहासकारों का काम है कि प्राचीन काल में क्या कभी भी ऐसा हुआ है कि भारत में मुसलमानों के जीवन में शरीअः पूरी तरह लागू की गयी हो; परन्तु ब्रिटिश शासनकाल में तो शरीअः का केवल वह भाग लागू रहने दिया गया था जो आज भी मुस्लिम पर्सनल लॉ (वैयक्तिक कानून) के रूप में मौजूद है, जिसका सम्बन्ध शादी, तलाक़ और कुछ हद तक उत्तराधिकार से है।

सकं दिया जा सकता है कि मुसलमान शरीअः के बहुत बड़े भाग को अधिक महत्व नहीं देते थे क्योंकि उनके किसी विरोध के बिना ही अंग्रेजों ने उसे रद्द कर दिया। पर हम यह बता देना आवश्यक समझते हैं कि ब्रिटिश नीतियाँ जनता की सहमति पर आधारित नहीं होती थी, बल्कि उस पर बलपूर्वक थोपी जाती थी। ब्रिटिश शासनकाल में भारतीय मुसलमानों की हैसियत नागरिकों की नहीं थी; वे औपनिवेशिक प्रजा थे और उनके पास न तो कोई संवैधानिक अधिकार थे और न अपने धार्मिक कानूनों की रक्षा करने के कोई अन्य साधन ही। फिर भी, उनके धर्म के मामलात में इस प्रकार के हस्तक्षेप से उनके मन में गहरा क्षोभ उत्पन्न होता था और वे विश्वास करने लगे थे कि उनका सबसे बड़ा शत्रु ब्रिटेन है जो भारत और उसके अपार साधनों पर अपना 'भाततायी' आधिपत्य जमा लेने की बदौलत उनके धार्मिक जीवन के अधोपतन का मुख्य कारण है।¹² बहुत बड़ी हद तक, शरीअः के अनुसार अपना जीवन बिता सकने की लालसा में ही भारतीय मुसलमानों ने—और विशेष रूप से उनके नेताओं, उलमा लोगों ने—स्वतन्त्रता संघर्ष में भाग लिया।¹³ यह बात तो निःसंकोच कही जा सकती है कि अगर मुसलमानों के मन में यह आशंका होती कि स्वतन्त्रता के बाद उन्हें अपनी धार्मिक आस्था के अनुसार जीवन बिताने की स्वाभाविक और न्यायोचित इच्छा को परवान चढ़ाने का अवसर नहीं मिलेगा

तो ब्रिटिश शासन से स्वतन्त्रता प्राप्त करने का उनका जोग टण्डा पड़ गया होता।¹⁴ चूँकि भारत को एक ऐसी राजनीतिक स्थिति में स्वतन्त्रता मिली जो उससे भिन्न थी जिसकी कि उलमा ने आशा की थी, इसलिए वे वह सब-कुछ नहीं माँग सकते थे जिसके लिए वे संघर्ष कर रहे थे। फिर भी, चूँकि संविधान में हर भारतीय के लिए धर्म की स्वतन्त्रता का आश्वासन दिया गया था इसलिए मुसलमानों को इस बात का पूरा सन्तोष था कि अंग्रेजों के शासनकाल में शरीअः का जो हिस्सा उनके पास रहने दिया गया था कम-से-कम वह तो उनसे नहीं छीना जायगा।

जिस समय भारतीय संसद में हिन्दू कोड बिल पर विचार हो रहा था, संसद के कई सदस्यों ने माँग की कि मुस्लिम पर्सनल लॉ में भी संशोधन किया जाय।¹⁵ परन्तु नेहरू-सरकार ने इस सुझाव पर विचार करना स्थगित कर दिया क्योंकि उस समय यह बात 'राजनीतिक दूरदर्शिता' की आम नीति से मेल नहीं खाती थी।¹⁶ मुसलमानों ने इस 'स्थगन' को स्थायी निर्णय समझ लिया और इस बात को नहीं समझ पाये कि "वह दिन दूर नहीं है जब सबके लिए एक समान आचार-संहिता बनानी होगी, और अपने हिन्दू और ईसाई नागरिक भाइयों की तरह उन्हें भी अपने-आपको इन अनिवार्य परिवर्तनों के लिए तैयार करना चाहिए, जैसा कि दूसरे देशों में उनके अपने धर्म को मानने वाले भी कर चुके हैं।"¹⁷ परन्तु अब जबकि मुस्लिम पर्सनल लॉ में परिवर्तन करने की माँग जोर पकड़ गयी है तो वे बेचैन हो उठे हैं।

मुसलमानों का मत है कि उनका वैयक्तिक कानून उनके धर्म का ही अंग है। इसलिए जो राज्यसत्ता धर्म-निरपेक्ष होने का दावा करती है—अर्थात् यह कि वह अपने नागरिकों के धार्मिक मामलात में हस्तक्षेप नहीं करेगी—उसे उन लोगों की माँगों के सामने झुकना नहीं चाहिए जिनका मुस्लिम समाज के साथ या तो कोई सम्पर्क नहीं है या जिन्हें उनकी ओर से बोलने का कोई अधिकार नहीं है।

3

पर्सनल लॉ (वैयक्तिक कानून) के सवाल पर मुस्लिम समाज के नेता दो दलों में विभाजित है : रुढ़िवादी और धर्म-निरपेक्षतावादी। पहला दल पर्सनल लॉ को अपने धर्म का अभिन्न अंग मानता है और इसलिए यथास्थिति बनाये रखने के पक्ष में है।¹⁸ उनका कहना है कि अगर 'बाहर के लोग' मुस्लिम पर्सनल लॉ में परिवर्तन करेंगे तो वह शरीअः को रद्द करने के बराबर होगा।¹⁹ इसलिए, उनका

दावा है कि उसमें संशोधन करने या संसद में कानून पास करके सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता बनाने की कोशिश करना धर्म-निरपेक्षता के भादशं (जिससे उनका अभिप्राय है धार्मिक स्वतन्त्रता) के विरुद्ध है। उनका कहना है कि "भगर संसद सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता पर विचार करती है जो मुसलमानों पर भी लागू हो और दूसरी विरादरियों पर भी, और उसे गैर-मुस्लिम वोटों की मदद से पास करा लेती है तो धर्म-निरपेक्षता का कोई अर्थ ही नहीं रह जायगा। सच तो यह है कि अल्पमत होने के कारण संसद में मुसलमानों के प्रतिनिधि किसी भी विधेयक को पास होने से रुकवा नहीं सकते।"¹⁰

प्रसंगवश यह भी ध्यान देने की बात है कि 1955 में हिन्दू कोड बिल के विरोधियों ने भी धार्मिक समझे जाने वाले मामलात में बाहर के लोगों के भाग लेने के बारे में ऐसी ही धार्मिक संवेदनशीलता और विरोध का प्रदर्शन किया था। हालांकि संसद के गैर-हिन्दू सदस्य मतों का संतुलन दूसरे पक्ष के हित में बदल नहीं सकते थे, फिर भी बहुत-से हिन्दू इस बात से असन्तुष्ट थे कि बाहर के लोगों को भी एक शुद्धतः हिन्दू समस्या के बारे में वोट देने की अनुमति क्यों दी गयी।¹¹ इसके अतिरिक्त, यह बात भी समी जानते हैं कि जिस समय संसद में हिन्दू कोड बिल पर विचार हो रहा था—और जिसे बाद में संसद ने पास भी कर दिया—उस समय भारत सरकार को धर्म-परायण हिन्दुओं के कड़े विरोध का सामना करना पड़ा था। "कट्टरपंथी लोग इस विधेयक का विरोध इसलिए कर रहे थे कि वे इसे अपने धार्मिक अधिकारों का उल्लंघन समझते थे। उनका तर्क था कि जो राज्य-सत्ता धर्म-निरपेक्ष होने का दावा करती है वह उन रीति-रिवाजों में हस्तक्षेप नहीं कर सकती जिन्हें धर्म का अनुमोदन प्राप्त है।"¹²

हाँ, तो मुस्लिम पर्सनल लॉ के प्रश्न के बारे में हम देखते यह हैं कि धर्म-निरपेक्षतावादी, जिन्होंने अपना आन्दोलन इस माँग से शुरू किया था कि मुस्लिम पर्सनल लॉ में 'सुधार' हो, अब सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता चाहते हैं, जिसके बिना उनकी राय में 'धर्म-निरपेक्षता का कोई अर्थ ही नहीं है।'¹³

सुधार का या सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता का विरोध करने के मामले में रुढ़िवादियों में तो पूरी एकता है पर धर्म-निरपेक्षतावादी दो हिस्सों में बँटे हुए हैं : 'उदार' और 'उग्र'। उदार दल में आधुनिक शिक्षा-प्राप्त मुसलमान हैं जिनका कहना है कि जब तक मुस्लिम जनमत को पूरी तरह शिक्षित न कर दिया जाय और स्वयं इस समाज के अन्दर परिवर्तन की इच्छा न उत्पन्न हो तब तक सरकार का इस मामले में हस्तक्षेप करना उचित न होगा। जैसा कि इस्लामी कानून के प्रख्यात मुस्लिम विशेषज्ञ प्रो० आसफ़ ए० ए० फ़ैजी ने उग्र-दल वालों की ओर से आयोजित एक मीटिंग में कहा था : "धर्म-निरपेक्ष

राज्य-सत्ता को सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता का आदर्श जनता के सामने रखना अवश्य चाहिए। पर इस प्रकार के परिवर्तन के लिए स्वेच्छिक प्रयास आवश्यक है। जब तक मुस्लिम समाज स्वयं इसके बारे में कोई कदम नहीं उठायेगा तब तक सरकार भी कोई कदम नहीं उठायेगी।¹⁴

कुछ उदारपंथी धर्म-निरपेक्षतावादी इस सम्भावना पर भी विचार कर रहे हैं कि रुढ़िवादियों के साथ विचार-विनिमय आरम्भ किया जाय ताकि वे निर्णय कर सकें कि कितना परिवर्तन हुआ है।¹⁵ हो सकता है कि कुछ लोग इस सुभाव को यह मानकर ठुकरा दें कि उलमा लोग यथास्थिति में कोई परिवर्तन चाहते ही नहीं; इसलिए उनके साथ विचार-विनिमय में समय नष्ट करने से कोई लाभ नहीं। परन्तु यह धारणा निराधार है। इस शताब्दी के चौथे दशक में जब केन्द्रीय विधानसभा के एक सदस्य काजी मुहम्मद अहमद काजिमी ने यह माँग विधानसभा में पेश की थी कि विधानसभा मुस्लिम औरतों के लिए इस अधिकार की स्वीकृति दे कि वे दीवानी अदालतों में अपने विवाह भंग करा सकें, तो उलमा ने इस विधेयक का समर्थन किया था।¹⁶ यह विधेयक केन्द्रीय विधानसभा में 17 अप्रैल, 1936 को पेश हुआ था और थोड़े-बहुत परिवर्तनों के बाद 17 मार्च, 1939 को पास होकर कानून बन गया था; इस कानून का नाम था '1939 का मुस्लिम विवाह-भंग अधिनियम, 8'।¹⁷ और जैसा कि फैंजी साहब ने कहा है: "उस समय से आज तक इसका स्वागत इधर हाल के वर्षों के एक सबसे प्रगतिशील कानून के रूप में किया जाता रहा है।"¹⁸

इतने निकट अतीत के अनुभव को देखते हुए इस सम्भावना को बिलकुल ही ठुकरा देने की कोई आवश्यकता नहीं कि उलमा लोग सही दिशा में कदम बढ़ा सकते हैं।

4

उग्र दल के लोग जो तत्काल परिवर्तन के पक्षधर हैं आधुनिक शिक्षित वर्ग से सम्बन्ध रखते हैं। इनमें मुस्लिम और गैर-मुस्लिम दोनों ही हैं। पर इस दल के अग्रणी मुस्लिम प्रवक्ताओं का बौद्धिक स्तर, उलमा ऊँचा नहीं है जितना कि मुस्लिम उदार दल वालों का। वास्तव में जिस उग्रपंथी धर्म-निरपेक्षतावादी का सबसे अधिक प्रचार हुआ है—विशेष रूप से अंग्रेजी पत्र-पत्रिकाओं में—वह है हमीद दलवाई; वह 'स्व-शिक्षित' आदमी है और "एक उकसाने वाले प्रचारक के रूप में जाने जाते हैं।"¹⁹ उग्रपंथियों को धार्मिक विद्वानों (उलमा) और आम तौर पर पूरे समाज का न तो विद्वान प्राप्त है और न सम्मान ही। बहुधा

उनकी निन्दा इसलिए की जाती है कि वे हिन्दुओं के बीच 'उदार' और 'प्रगति-शील' मान लिये जाने के उद्देश्य से इस्लाम की अनुचित निन्दा करने की कोशिश करते हैं।²⁰

चूँकि ये तीनों ही गुट—रूढ़िवादी, उदारपंथी और उग्रपंथी—अलग-अलग काम कर रहे हैं इसलिए ऐसा लगता है कि उनमें एक-दूसरे के प्रति वैमनस्य पैदा हो गया है। हालाँकि उदारपंथी अन्य दोनों दलों की आलोचना करते समय बहुत यथार्थनिष्ठ और आवेशरहित होने का परिचय देते हैं, फिर भी वे दोनों की ओर से बहुत प्रचलित प्रहारों का निशाना बन गये हैं। रूढ़िवादी उन्हें 'दूसरे पक्ष' के लोगों के रूप में देखते हैं जो कि मुसलमानों के हितों को ठेस पहुँचाने की कोशिश कर रहे हैं।²¹ दूसरी ओर उग्रपंथी उन्हें 'प्रथम की राजनीति में फँसा हुआ' पाते हैं और उन्हें 'ढोंगी आधुनिकतावादी' समझते हैं।²² इस प्रकार एक गैर-मुस्लिम उग्रपंथी धर्म-निरपेक्षतावादी ए० बी० शाह कहते हैं : "सच तो यह है कि इस समय भारतीय मुसलमानों के नेता या तो ऐसे कट्टरपंथी हैं जिनका कोई इलाज नहीं या फिर वे बुरी तरह प्रथम की राजनीति में फँसे हुए हैं। अगर आप वाद वाली कोटि के लोगों से अकेले में पूछें तो वे इस बात के पक्ष में होंगे कि इस्लाम की परम्पराओं की व्याख्या आधुनिक युग की आवश्यकताओं के अनुकूल उदार और सृजनात्मक ढंग से की जाय। परन्तु जनता के सामने उनका रवैया बहुत सतर्क रहकर दोखी बातें कहने का रहता है, ताकि वे लोगों की नज़रों में प्रगतिशील भी बने रहें और साथ ही उन्हें मुसलमानों के बीच अपनी लोकप्रियता और दूसरों की नज़रों में अपनी साख़ खोकर इसकी कीमत भी न चुकानी पड़े।"²³

इस प्रकार उग्रपंथी आधुनिकतावादियों को दो दलों में बाँटते हैं : 'खरे आधुनिकतावादी' और 'ढोंगी आधुनिकतावादी'।²⁴ उनका कहना है कि "बहुत कम ही ऐसा होता है कि ये 'ढोंगी आधुनिकतावादी' मुस्लिम कानून में सुधार करने की या सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता की बातें करते हों। यदि वे इस समस्या के बारे में कभी बोलते या लिखते भी हैं तो ऐसी गोल-मोल बातें करते हैं जिनका भुकाव कट्टरपंथी पक्ष की ओर होता है। उनकी कथनी और करनी में अन्तर तो बहुत है पर इतना भी नहीं कि उन्हें पुराण-पंथियों की कोटि में रख दिया जाय। वे स्थूल रूप से धर्म-निरपेक्षता के पक्ष में तो बहुत-सी बातें कहते हैं पर ब्योरे की बातों पर आकर वे लड़खड़ा जाते हैं और परम्परावादियों के प्रति न्यूनतम प्रतिरोध का रवैया अपनाता ही उचित समझते हैं।"²⁵

खरे आधुनिकतावादियों की तुलना में ढोंगी आधुनिकतावादी 'भीरु' और 'दबू' होते हैं; उग्रपंथी लोग 'आत्म-निरीक्षण' और 'आलोचनात्मक निष्पक्षता'

के लिए खरे आधुनिकतावादियों की बड़ी सराहना करते हैं। उदाहरण के लिए, प्रो० मुहम्मद मुजीब, डॉ० सैयद आबिद हुसैन और प्रो० आसफ ए० ए० फ़ौजी उन लोगों में से हैं जिन्हें 'ढोगी' आधुनिकतावादी कहा जाता है, जबकि प्रो० मुहम्मद हबीब, डॉ० मुहम्मद यासीन और डॉ० सैयद अतहर अब्बास रिजवी खरे आधुनिकतावादी कहलाते हैं।²⁶ लेकिन यथार्थनिष्ठ पर्यवेक्षक की दृष्टि में 'खरे' और 'ढोगी' आधुनिकतावादी के बीच कोई अन्तर नहीं है; दोनों ही जनता के सामने 'धीलने' या 'गोलमोल बातें करने' में एक जैसे हैं। केवल पाण्डित्य और विद्वत्ता से भुक्त उग्रपंथी ही ऐसे हैं जो दो-टुक और कठोर शब्दों में अपनी बात कहते हैं :

हमें भारत में मुस्लिम आधुनिकता का समर्थन करना होगा। हमें इस बात पर आग्रह करना होगा कि सभी नागरिकों के लिए एक समान वैयक्तिक क़ानून हो।...सभी विवाहों की रजिस्ट्री एक समान नागरिक व्यवहार-संहिता के अन्तर्गत हो।...अगर कोई दरगाह या मन्दिर किसी सड़क पर आवाजाही में बाधक हो तो उसे हटा दिया जाय। सारी धार्मिक सम्पत्ति की आय पर सरकार का नियन्त्रण हो।...सभी भारतीय स्त्रियों का स्थान एक समान नागरिक व्यवहार-संहिता के अधीन हो। परिवार-नियोजन सभी के लिए अनिवार्य हो; उदाहरण के लिए, तीसरे बच्चे की पैदाइश के बाद गर्भ-निरोध के लिए पति-पत्नी में से किसी एक का ऑपरेशन अनिवार्य रूप से कर दिया जाय। जो मुसलमान इन सुधारों का विरोध करें उन्हें पूरे नागरिक अधिकारों के योग्य न समझा जाय।...जो मुसलमान धर्म के आधार पर सुधार का विरोध करें उन पर शरीअत का पूरा क़ानून सख्ती से लागू कर दिया जाय। उदाहरण के लिए, यदि वे चोरी करते पकड़े जायें तो उनके हाथ सरेआम क़ानम कर दिये जायें। अगर वे भूठ बोलें तो उन्हें बाज़ार में खड़ा करके कोड़े मारे जायें। अगर कोई औरत पर-पुरुष के साथ व्यभिचार के अपराध में पकड़ी जाय तो उसे सरेआम पत्थर मार-मारकर मौत के घाट उतार दिया जाय।²⁷

यह एक ऐसे उग्रपंथी की जोश-भरी लफ़्फ़ाजी का बहुत अच्छा उदाहरण है जिसे स्वयं उसके दोस्त 'क्रुद्ध युवा धर्म-निरपेक्षतावादी'²⁸ कहते हैं।

जब हम इससे कम 'क्रुद्ध' धर्म-निरपेक्षतावादियों पर दृष्टि डालते हैं तो हम उन्हें बहुधा रुढ़िवादियों के साथ उसूली बहस में उलझा हुआ पाते हैं।²⁹ बार-बार अपना यह विवादग्रस्त दावा पेश करने के अतिरिक्त कि एक धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता में सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता होनी चाहिए,

उन्होंने अब तक अपना पक्ष तर्कसंगत ढंग से कभी पेश नहीं किया है। यह तर्क अबसर दिया जाता है कि मुस्लिम समाज शरीअः का बहुत कम पालन करता है; उदाहरण के लिए, कम ही लोग होंगे जो सक्रिय रूप से बहु-पत्नी प्रथा का पालन करते हों, फिर भी वे उसके उन्मूलन का विरोध करते हैं।³⁰ इसी प्रकार, यह भी कहा जाता है कि “हाल ही में 1954 का जो विशेष विवाह अधिनियम बना है उसके अन्तर्गत किसी भी व्यक्ति के लिए यह सम्भव है कि वह मुसलमान रहते हुए भी मुस्लिम कानून में निर्धारित सामान्य सिद्धान्तों के प्रतिकूल वसीयत करके या बिना वसीयत किये उत्तराधिकार की आधुनिक पद्धति को अपना सकता है।”³¹ इस प्रकार सर्वसाधारण को यह बताया जाता है कि मुसलमान एक ऐसे लक्ष्य के लिए लड़ रहे हैं जिसकी सफलता की कोई आशा नहीं। उदाहरण के लिए, ऐसे सिखों की संख्या बहुत ही थोड़ी होगी जो किरपान लगाकर चलते हों या 1949 में लगाते रहे हों जब संविधान बनाया गया था; फिर भी संविधान में लिखा है: “किरपान लगाकर चलना सिख धर्म के पालन का एक अंग माना जायगा।”³² क्या संविधान की इस धारा को इस आधार पर रद्द कर दिया जाना चाहिए कि अधिकांश सिख किरपान लगाकर नहीं चलते? कहा जाता है बहुत-से सिख केवल रस्म पूरी करने के लिए बहुत छोटी-सी—लगभग इंच-भर लम्बी—किरपान रखते हैं। सच है, फिर भी सवाल अपनी जगह पर है, क्योंकि जो सिख परम्परा के अनुसार किरपान लगाकर चलते हैं उनमें यह तो नहीं कहा जा सकता कि वे भी छोटी-सी किरपान रखा करें क्योंकि अधिकांश सिख ऐसा करते हैं।

किसी भी कानून के अनुमतिमूलक उपबन्ध को, जैसे बहु-विवाह को रद्द करने के समर्थन में इस तर्क का सहारा लेना कि ‘व्यवहार में उसका पालन नहीं होता’ हमें एक और कठिनाई में फँसा देता है; यदि व्यवहार में उसका पालन नहीं हो रहा है तो कानून बनाकर उसे रोकने की जल्दी क्या है; और अगर ऐसा नहीं हुआ है तो तर्क यों ही निराधार हो जाता है।

5

धर्म-निरपेक्षतावादियों और रुढ़िवादियों के बीच जो बहस चलती रहती है उस पर विचार करना बहुत रोचक है। जैसी कि कल्पना की जा सकती है, रुढ़िवादियों को अपने पक्ष के समर्थन में विस्तारपूर्वक तर्क देने की बहुत ही कम जरूरत है; वे अपने इस दावे पर दृढ़ हैं कि उनका वैयक्तिक कानून उनके धर्म का एक अंग है और संविधान में धार्मिक स्वतन्त्रता का आश्वासन दिया

गया है।

धर्म-निरपेक्षतावादी अपने पक्ष के समर्थन के लिए इस तर्क का सहारा लेते हैं कि संविधान में दिये गये इस आश्वासन के बावजूद कि "राज्यसत्ता केवल धर्म, नस्ल, जात-पाँत, स्त्री-पुरुष, जन्मस्थान के आधार पर या इनमें से किसी भी बात के आधार पर किसी भी नागरिक के साथ भेदभाव नहीं करतेगी",³³ भारत में मुस्लिम औरतों के साथ धर्म के नाम पर ऐसा सलूक किया जाता है जैसे वे मर्दों के अधीन हों।

अपने पक्ष को सिद्ध करने के लिए धर्म-निरपेक्षतावादी उन आधुनिक मुस्लिम देशों का उदाहरण देते हैं जहाँ मुस्लिम पर्सनल लॉ में काफ़ी संशोधन और सुधार किये गये हैं। वे कहते हैं, "क्या यह अजीब बात नहीं है कि धर्म-निरपेक्ष भारत के मुसलमान अपने पाकिस्तान के भाइयों की तुलना में अधिक दकियानूसी व्यवहार-संहिता के अधीन अपना जीवन व्यतीत करते हैं?"³⁴ यो देखने में तो यह प्रश्न बड़ा तर्कसंगत लगता है, परन्तु इस बहस में दूसरे मुस्लिम देशों का प्रवेश कर देने से इस सामान्य तर्क का बल बहुत क्षीण हो जाता है। इसके उत्तर में रूढ़िवादी कहते हैं कि किसी भी मुस्लिम देश में मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार उलमा की या जन-साधारण की अनुमति से नहीं किये गये हैं। ये सुधार वहाँ के निरंकुश शासकों ने बलपूर्वक उन पर थोपे हैं।³⁵ इसके अतिरिक्त, मुस्लिम देशों ने अपने यहाँ के गैर-मुस्लिम नागरिकों के उन कानूनों को छुआ तक नहीं है जिन्हे उनके धर्म का अनुमोदन प्राप्त है। इस बात के बावजूद कि भारत में हिन्दू पर्सनल लॉ में सुधार किया गया है पर मुस्लिम देशों के हिन्दू नागरिकों को अब तक अपने परम्परागत कानून का पालन करने की पूरी छूट है। कहीं भी उनसे यह नहीं कहा गया है कि वे अपने परम्परागत कानून को छोड़कर 'सुधरी हुई' हिन्दू व्यवहार-संहिता जैसे प्रगतिशील वैयक्तिक कानूनों को अपना लें। यदि मुस्लिम देश अपने हिन्दू नागरिकों के वैयक्तिक कानून को रद्द करने के लिए भारत की हिन्दू व्यवहार-संहिता का सहारा नहीं ले रहे हैं तो फिर भारत मुस्लिम पर्सनल लॉ में हस्तक्षेप क्यों करता है?³⁶

मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार को उचित ठहराने के लिए आधुनिक मुस्लिम देशों का उदाहरण देने से न केवल सारी समस्या विवादास्पद हो जाती है बल्कि इससे एक बहुत बुनियादी समस्या भी उठ खड़ी होती है। 'कमाल शाही' धर्म-निरपेक्ष तुर्की को छोड़कर, जिसने वास्तव में शरीअः में सुधार नहीं किया बल्कि सिरे से उसे खत्म ही कर दिया, शायद ही कोई मुस्लिम देश ऐसा होगा जिसने अब तक शरीअः के स्रोतों की सत्ता से इकार किया हो। वे सभी कुरान और सुन्नते-रसूल (पैगम्बर मुहम्मद की परम्पराओं) को मुस्लिम वैयक्तिक और पारिवारिक कानून के मुख्य स्रोत मानते हैं, लेकिन साथ ही यह दावा भी करते

हैं कि प्राचीन मुस्लिम कानूनविदों की भांति आधुनिक मुस्लिम समाज को भी अधिकार है कि वे इन कानूनों की पुनर्व्याख्या इस रूप में करें कि आधुनिक युग की आवश्यकताएँ पूरी हो सकें।³⁷ इस प्रकार कानून के स्रोत के रूप में कुरान और सुन्नः (सुन्नत) की सर्वोपरि सत्ता के बारे में कोई विवाद नहीं है।³⁸ आधुनिक मुस्लिम देशों में रूढ़िवादियों और धर्म-निरपेक्षतावादियों के बीच असली झगड़ा इस सवाल पर है कि कानून में सुधार करने का अधिकार राज्य-सत्ता को है या उलमा को।³⁹ उलमा का दावा है कि शरीअः की व्याख्या करने का एकमात्र अधिकार उनको है। इसके विपरीत धर्म-निरपेक्षतावादी कहते हैं कि शरीअः की व्याख्या करने का अधिकार केवल संसद को है, किसी व्यक्ति या किसी वर्ग-विशेष को नहीं।⁴⁰ भारत में परिस्थिति कुछ भिन्न है : वह एक धर्म-निरपेक्ष राज्य है और इस बात को नहीं मान सकता कि कुरान और सुन्नत-रसूल को ग्राम तौर पर कानून के स्रोतों के रूप में स्वीकार कर लिया जाय।⁴¹

मुस्लिम पर्सनल लॉ के मामले में एक और तर्कसंगत प्रश्न यह है कि यह किसी भी दूसरे कानून की तरह ही है या इस्लामी धर्म के एक अभिन्न अंग के रूप में उसकी एक खास हैसियत है। यदि वैयक्तिक कानून को धर्म का अंग मान लिया जाय, तो रूढ़िवादियों को धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के हस्तक्षेप का विरोध करने का पूरा अधिकार है क्योंकि धार्मिक मामलात में उसकी कोई हैसियत नहीं है। ऐसा लगता है कि धर्म और धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता के झगड़े में उन्होंने इस कमजोरी को जान लिया है और इसीलिए उन्होंने अपनी रणनीति बदल दी है : सुधार पर जोर देने के बजाय वे अब सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता की आवश्यकता पर इस तर्क के आधार पर जोर देने लगे हैं कि वैयक्तिक कानून महित सभी कानूनों का सम्बन्ध जीवन के धर्म-निरपेक्ष पक्ष से होता है धार्मिक पक्ष से नहीं।

6

ऐसा लगता है कि उग्रपंथी लोग मुसलमानों की धार्मिक संवेदनशीलता को कोई विशेष महत्व नहीं देते। उनका मत है कि वे लोग "जो फूँक-फूँककर कदम रखने की सलाह देते हैं—संविधान बनने के बीस वर्ष बाद भी—वास्तव में शहरों के पूँजीपति वर्ग के बहुत सम्य और शिष्ट लोग हैं और उन्हें इस बात का कोई प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं कि प्रस्तावित सुझावों के प्रति कट्टरपंथी मुसलमान का विरोध कितना स्वायंपूर्ण और सोचा-समझा कदम है। वह हठधर्मी इसलिए कर रहा है कि अनुभव ने उसे सिखा दिया है कि हठधर्मी करने से लाभ होता है। जब वह

देखेगा कि इससे काम नहीं चलता और सुधार के लिए उसकी अनुमति जरूरी नहीं रह गयी है, तो वह उसे स्वीकार कर लेगा, चाहे हंसकर स्वीकार करे या रोकर पर विरोध तो रस्ती-भर भी नहीं करेगा।”¹² शायद इसीलिए वे संसद से अनुरोध करते हैं कि वह सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता लागू करने का काम शुरू कर दे। उन्हें पूरा विश्वास है कि ‘मगर संसद के धर्म-निरपेक्ष सदस्य और सरकार नि:संकोच भागे बढ़ें और सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता का कानून लागू कर दें तो मुसलमानों की ओर से कोई चमत्कारी विरोध नहीं होगा।”¹³ लेकिन हमें डर है कि समस्या इतनी सीधी-सादी नहीं है। मगर हम अच्छी तरह इस समस्या की छानबीन करें और इस बात को ध्यान में रखें कि मुस्लिम समाज अब भी धर्म को बहुत—कुछ लोग इसे आवश्यकता से अधिक भी कह सकते हैं—महत्व देता है तो हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि चमत्कारी से अधिक भी ‘कुछ’ हो सकता है।

उपग्रंथी इस बात को भूल जाते हैं कि मुस्लिम मंदी और औरतों के विशाल बहुमत की दृष्टि में शादी और तलाक़ केवल नागरिक समस्याएँ नहीं हैं। वास्तव में उनकी यह घास्या है कि इन दो मामलों में शरीअ के आदेशों से ज़रा भी झर्झर-उधर हटना नागरिक अपराध हो या न हो पर बहुत संगीन मज़हबी गुनाह जरूर है। हम इस बात से इंकार नहीं करते कि कुछ मुसलमान ऐसे भी हैं जिनके लिए शादी और तलाक़ शुद्धतः धर्म-निरपेक्ष और नागरिक समस्याएँ हैं। परन्तु इन लोगों का अलग ही एक वर्ग है और वास्तव में उन्हें मुस्लिम धर्मनल लों में किसी सुधार की आवश्यकता है भी नहीं। जिस वर्ग के बारे में कहा जाता है कि उसे सुधार की जरूरत है वह तो अनाब या कम पढ़े-लिखे मुसलमानों का ‘धार्मिक रूप से संवेदनशील’ वर्ग है। और मुसलमानों का यह वर्ग मार्गदर्शन के लिए पूरी तरह उलमा पर भरोसा करता है। जब तक ‘धर्म-निरपेक्ष प्राधुनिक’ दिशा की मदद से इसकी आवश्यकता से अधिक धार्मिक संवेदनशीलता को कम नहीं किया जायगा तब तक इस वर्ग के आगे की दिशा में बढ़ने की सम्भावना कम ही है।

इतिहास का अनुभव भी यही बताता है कि जब तक उलमा लोग हरी भंडी नहीं दिखायेंगे तब तक मुसलमान अपने धार्मिक जीवन को धर्म-निरपेक्ष संस्थाओं के अधीन कर देने की दिशा में कोई भी कदम उठाने को तैयार नहीं होंगे। एक उदाहरण लीजिये। 1939 के मुस्लिम विवाह-मंग अधिनियम को, जिसका उल्लेख हम पहले कर चुके हैं, शुरू-शुरू में उलमा ने अपना आक्षेपवाद दिया था। लेकिन जब वह पास हो गया तो उन्होंने उसका बहिष्कार इस आधार पर कर दिया कि सरकार ने उलमा की तरफ से लगायी गयी यह सबसे बड़ी शर्त पूरी नहीं की थी कि इस प्रकार के तमाम मुकदमों की सुनवाई किसी मुस्लिम

जज की अदालत में हो; अगर मुकदमे का फैसला होने से पहले ही मुस्लिम जज का तबादला हो जाय और उसकी जगह कोई गैर-मुस्लिम जज आ जाय तो वह मुकदमा या तो उसी मुस्लिम जज के सामने पेश किया जाय या फिर पास ही की किसी ऐसी अदालत में जिसका जज मुसलमान हो।⁴⁴ मुस्लिम जज पर उलमा का आग्रह किसी सांप्रदायिक भावना के कारण नहीं था, न ही इसका उद्देश्य मुसलमानों को अधिक नौकरियाँ दिलाना था; यह तो शरीअः के उस नियम का पालन मात्र था जिसमें कहा गया है कि क्राजी मुसलमान होना चाहिए।⁴⁵ लेकिन सरकार ने यह शर्त नहीं मानी और विधेयक पास हो गया और उसमें हर जज को, चाहे वह किसी भी धर्म का मानने वाला हो, 1939 के मुस्लिम विवाह-मंग अधिनियम के अन्तर्गत मुकदमों का फैसला करने की अनुमति दे दी गयी। सरकार के इस निर्णय के बाद कोई 'चमत्कारी' बात नहीं हुई, इसके अलावा कि उलमा ने अपने धार्मिक-राजनीतिक संगठन के माध्यम से यह घोषणा कर दी :

जमीयते-उलमा-ए-हिन्द इस बात को साफ कर देना चाहती है कि अगर कोई गैर-मुस्लिम जज किसी शादी को तोड़ देने का फैसला करेगा तो शरीअः की नज़र में वह शादी बहाल मानी जायगी। अगर कोई औरत किसी गैर-मुस्लिम जज की अदालत से तन्हाक का फैसला लेकर किसी और शख्स से शादी कर लेती है, तो इसे हरामकारी करार दिया जायगा। अदालत ने भले ही शादी तोड़ दी हो लेकिन वह अपने पहले शीहर की ही बीबी रहेगी।⁴⁶

उलमा लोग अभी तक इस बात पर अड़े हुए हैं कि जज मुसलमान होना चाहिए।⁴⁷ (लेकिन उलमा की इस राय के बावजूद, हालात मुस्लिम औरतों को इस कानून के अनुसार अपनी शादियाँ तुड़वाने के लिए भारतीय अदालतों का दरवाज़ा खटखटाने से रोकने में पूरी तरह सफल नहीं हुए हैं।)⁴⁸

हम यह तो नहीं कह सकते कि उलमा लोग इस बात में अनजान हैं कि अगर किसी तरह का अदालती अंकुश न हो तो किसी भी मुस्लिम औरत को उसका शीहर हर तरह से सत्ता सकता है, लेकिन वे किसी कीमत पर शरीअः के नियमों का उल्लंघन करने को तैयार नहीं हैं। लेकिन इस समस्या को हल करने के लिए उन्होंने बीच का एक रास्ता निकाला है; उनका मसविदा है कि मुद्दई, वह मर्द हो या औरत, अपना माफला शहर के वा-इयबत मुस्लिम धुजुगों के सामने पेश करे—जिनमें अगर कम-से-कम एक आलिम भी हो तो अच्छा है—और उनसे प्रार्थना करे कि वे शरीअः के आधार पर उस मुकदमे का

फ़ैसला कर दें।⁴⁹ इसके लिए मुसलमानों ने अलग-अलग शहरों में 'अर्थ-धार्मिक अदालतें' कायम कर ली हैं। अदालतों जैसी ये संस्थाएँ मुद्दालेह (प्रतिवादी) के नाम सम्मन जारी करके उसे 'अदालत' के सामने तलब करती हैं और उससे शादी भंग न करने के लिए तर्कसंगत कारण बताने को कहती हैं। अगर सम्मन की तामील उस पर नहीं हो पाती तो अखबारों में वही सम्मन छपवा दिया जाता है और मुद्दालेह को चेतावनी दे दी जाती है कि अगर वह हाज़िर न हुआ तो मुकदमे का एकतरफ़ा फ़ैसला कर दिया जायगा।⁵⁰

ऐसी परिस्थितियों में, हमारी तो समझ में नहीं आता कि सभी नागरिकों के लिए समान व्यवहार-संहिता, जिसे उलमा का आशीर्वाद प्राप्त न हो, उन मुसलमानों के लिए क्या अन्तर पैदा कर सकती है जो विवाह और तलाक़ को धार्मिक मामला मानते हैं। लेकिन इतना अवश्य कहा जा सकता है कि ऐसी 'व्यवहार-संहिता' से एकतरफ़ा तलाक़ की बुराई को रोकने में सफलता मिलेगी, क्योंकि तब कोई भी तलाक़ अधिकारपूर्ण न्यायालय की मंजूरी के बिना सार्थक नहीं होगा। लेकिन यह भी आवश्यकता से अधिक आशा करना है। शरीअः के अनुसार, जिस क्षण कोई शीहर अपनी बीवी को बीबी मानने से इकार कर देता है उसी क्षण से वह उसके लिए अजनबी हो जाती है। जब तक एक निश्चित अवधि के अन्दर वह अपनी इच्छा से अपना फ़ैसला वापस न ले ले तब तक किसी को भी उसका फ़ैसला रद्द करने का अधिकार नहीं है। अदालत हृद-से-हृद यह कर सकती है कि उस पर गैर-कानूनी तौर पर अपनी बीबी को तलाक़ देने के अपराध में मुकदमा चलाये, लेकिन इससे तलाक़ रद्द नहीं हो सकता। एकतरफ़ा तलाक़ अपनी जगह बहाल रहेगा। अगर बीबी 'धार्मिक विचारों की' है तो वह खुद भी ऐसे शीहर के साथ, जिसने शादी तोड़ दी हो, विवाह के सम्बन्ध रखने से इकार कर देगी क्योंकि उसके लिए ऐसा करना हरामकारी होगी। यह कोई मनमर्दुत उदाहरण नहीं है। जिन आधुनिक मुस्लिम देशों में जनता को उचित शिक्षा दिये बिना मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार कर दिया गया है वहाँ आज यही हो रहा है। वहाँ के उलमा लोगो को यही सलाह देते हैं कि अदालत के रद्द कर देने के बाद भी एकतरफ़ा तलाक़ जायज़ माना जायगा।⁵¹ अगर भारत में भी 'धार्मिक रूप से संवेदनशील' लोगों को ठीक से शिक्षा दिये बिना उन पर बलपूर्वक धर्म-निरपेक्ष सुधार घोषित की कोशिश की गयी तो यहाँ भी यही होगा।

चाहिए। अगर वे चाहते हैं कि लोगों के विचारों पर धर्म का प्रभाव बना रहे तो उन्हें सुधारों की तात्कालिक आवश्यकता की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। उन्हें यह भी मालूम होना चाहिए कि शायद सुधारों का ढाँचा भी बदल रहा हो, विशेष रूप से कुछ धर्म-निरपेक्षतावादी मुसलमानों की नयी रणनीति को देखते हुए। वे अब यह सुझाव रखने लगे हैं कि 'अंग्रेजों के बनाये हुए' 1937 के मुस्लिम पर्सनल लॉ⁵² में कुछ नयी धाराएँ और जोड़ दी जायें। उनका कहना है कि मौजूदा मुस्लिम पर्सनल लॉ को भी पहली बार कानून की शक्ल अंग्रेजों ने ही दी थी, और 1939 में उन्होंने ही उसकी कुछ धाराओं में संशोधन करके मुस्लिम औरतों को इस बात की सुविधाएँ प्रदान की थी कि वे मुस्लिम विवाह-भंग अधिनियम के अंतर्गत अपनी शादियाँ अदालत के हुक्म से भंग करवा सकें;⁵³ इसलिए, धर्म-निरपेक्षतावादियों की राय में, अगर अंग्रेजों के बनाये हुए मौजूदा-मुस्लिम पर्सनल लॉ पर संसद पुनर्विचार करे तो मुस्लिम समाज के धार्मिक अधिकारों का कोई उल्लंघन नहीं होगा। अगर इसे मान लिया गया, तो सरकार और रुढ़िवादियों की टक्कर में रुढ़िवादियों का पक्ष बहुत कमजोर हो जायेगा।

इस आशय के दो सुझाव अखबारों में छप भी चुके हैं; एक तो श्री दानियाल सतीफी का, जो भारत के सुप्रीम कोर्ट के एक वरिष्ठ एडवोकेट और नई दिल्ली की मुस्लिम प्रोग्रेसिव ग्रुप नामक संस्था के जनरल सेक्रेटरी हैं⁵⁴ और दूसरा प्रो० आसफ ए० ए० फैजी का।⁵⁵

फैजी साहब मुस्लिम पर्सनल लॉ में होने वाले परिवर्तनों और क्रमिक विकासों का उल्लेख करने के बाद इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं :

बहुत विचार करने पर ऐसा लगता है कि भारत के मुसलमानों के सामने तीन रास्ते खुले हुए हैं :

(1) कि यथास्थिति बनी रहने दी जाये।

मेरा निवेदन यह है कि यह मार्ग हमें अन्याय की ओर ले जाता है, और इसलिए मैं इसका विरोध करता हूँ।

(2) कि वैयक्तिक कानून की एक पूरी व्यवहार-संहिता तैयार की जाये (जिसमें शादी, तलाक़ और उत्तराधिकार के विषय शामिल हों)।

ऐसी संहिता तैयार करने में समय, पैसा और मेहनत लगेगी, और मैं इस मार्ग को अपनाने के विरुद्ध हूँ।

(3) कि सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-संहिता बना दी जाये।

यद्यपि भारत के संविधान में इसकी सिफ़ारिश की गयी है, लेकिन पूरा मुस्लिम समाज इस मार्ग का विरोधी है। इससे देश में मुसलमानों के

विशाल बहुमत की भावनाओं को ठेस लगेगी और इसे उनके धर्म में अनावश्यक हस्तक्षेप समझा जायेगा। इससे सुधार की गति भी मन्द पड़ जायेगी क्योंकि तब मुसलमान छोटे-छोटे आशिक उपायों का भी विरोध करने लगेंगे। इस समय तो केवल कुछ अनुमतिमूलक कानून बनाना और मौजूदा कानून में विशिष्ट संशोधन करना ही हमारा उद्देश्य होना चाहिए।⁵⁶

फ्रँजी साहब के प्रस्तावित कानून की प्रमुख विशेषताएँ ये हैं “कि कोई आदमी पर्याप्त और उचित कारण के बिना दूसरी शादी नहीं कर सकेगा जिसका फैसला समझौते की अदालत करेगी” और यह कि तलाक़ तब तक लागू नहीं होगा जब तक कोई अधिकार-प्राप्त अदालत उसका अनुमोदन न कर दे। फ्रँजी साहब ने वास्तव में मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार के पाकिस्तानी नमूने को अपनाया है।⁵⁷ उन्होंने ‘विवाह-मंग का करारनामा’ भी तैयार किया है, जिसे यदि दी गयी हिदायतों के अनुसार पूरा कर दिया जाये तो निश्चित रूप से कई ऐसे दुराचार दूर हो जायेंगे जिनका ग्राम तौर पर एक मुस्लिम शहर पर आरोप लगाया जाता है।

प्रो० फ्रँजी की तुलना में लतीफी साहब अधिक उग्रपथी मालूम होते हैं; उन्होंने अपने सुभाव संसद-मदस्यों के विचारार्थ एक ‘प्रारूप विधेयक’ के रूप में प्रस्तुत किये हैं। उन्होंने उसे ‘मुस्लिम पर्सनल लॉ (शरीअत) पालन (संशोधन) विधेयक, 1969’ का नाम दिया है। इस प्रारूप विधेयक में लतीफी साहब ने और बातों के अलावा ये सिफारिशें की हैं : बहु विवाह पर पूरी रोक, एकतरफा तलाक़ पर रोक, और परदे की प्रथा का उन्मूलन। उनका दावा है कि यदि उनके संशोधन स्वीकार कर लिए जायें “तो इस मामले में मुस्लिम कानून दूसरी भारतीय व्यवहार-संहिताओं के अनुकूल हो जायेगा।”⁵⁸

जब हम उलमा पर दृष्टि डालते हैं तो हम उनके बीच ऐसे लोग पाते हैं जिनके लिए ‘केवल वही कानून धर्म का अंग है; और इसलिए अपरिवर्तनीय है, जिनका उल्लेख कुरान और सुन्नः में किया गया है। इस्लामी कानून के उन व्योरे के नियमों और गौण उपबंधों को यह स्थान नहीं प्राप्त है जो बाद की शताब्दियों में कुरान और सुन्नः के मूल पाठ में दिये गये कानूनों में इज्तिहाद* और निष्कर्ष निकालने की प्रक्रिया के फलस्वरूप विकसित हुए हैं। मुस्लिम पर्सनल लॉ के इन भाग में परिवर्तन किये जा सकते हैं। मूल पाठ में प्रतिपादित उपबन्धों से बाद में जो कानून निष्कर्ष रूप में निकाले गये हैं उनमें बदलती हुई, परिस्थितियों के तकाज़ों के अनुगार संशोधन किया जा सकता है।”⁵⁹ फलस्वरूप

* जहाँ कुरान और हदीस का आदेश स्पष्ट न हो, वहाँ अपनी राय से उचित मार्ग निकालना।

जमाअते-इस्लामी-हिन्द ने मुस्लिम पर्सनल लॉ की उन बातों की एक सूची बनाने के लिए जिनमें परिवर्तन किया जा सकता है, उलमा और मुस्लिम वकीलों की एक समिति नियुक्त की है।⁶⁰ लेकिन अब तक कोई मसविदा प्रस्तुत नहीं किया गया है। ऐसा लगता है कि जो लोग इस समस्या से अवगत हैं भी वे इस समस्या के पूरे विस्तार और प्रभाव को नहीं समझते हैं। ऐसे समय पर जबकि धर्म-निरपेक्षतावादी एक समान व्यवहार-संहिता के लिए मार्ग प्रशस्त करने के उद्देश्य से अपने मसविदे पेश कर रहे हैं, रुढ़िवादी अभी तक फ़िक्ह (इस्लामी क़ानून) की विभिन्न विचार-शैलियों के उलमा और मुस्लिम क़ानून के ज़ाताओं को शरीअः की सीमाओं के भीतर एक प्रारूप तैयार करने के लिए निमंत्रित करने की बात सोच ही रहे हैं। जैसा कि एक 'आलिम' ने कहा है :

इसलिए वक्त का तज़ाज़ा है कि विभिन्न मुस्लिम सम्प्रदायों और संगठनों का प्रतिनिधित्व करने वाले उलमा और मुस्लिम क़ानून के जानकारों की एक कमेटी बनायी जाये। इस कमेटी को एक मसविदा तैयार करने का काम सौंपा जाये, जिसे जानकार लोगों के पास उनकी राय के लिए भेजा जाये, और अन्ततः उस पर उन्मुक्त और भरपूर बहस के बाद अन्तिम रूप से एक मसविदा तैयार किया जाये।

इस्लामी दृष्टिकोण से यह मसविदा मुसलमानों के लिए एक क़ानूनी व्यवहार-संहिता का रूप धारण कर लेगा जिसका वे पालन करेंगे। फिर भी इस देश में हर समस्या का निपटारा जिस ढंग से होता है उसके लिए आवश्यक है कि इस प्रकार की हर व्यवहार-संहिता संसद की मंजूरी पाने के बाद ही अदालतों की ओर से लागू की जा सकती है, इसलिए उसे संसद के सामने तो पेश करना ही होगा। इसलिए कोशिश यह करनी होगी कि अन्तिम रूप से जो प्रारूप तैयार किया जाये वह बिना किसी संशोधन के पास हो जाये। परन्तु यदि कोई संशोधन आवश्यक ही समझा जाये तो उसे फिर मुस्लिम उलमा और क़ानून के जानकारों की उसी कमेटी के पास वापस भेज दिया जाये।⁶¹

लेकिन यह सुझाव भी इन सीमाओं में जकड़ा हुआ है :

हम क़ुरान या सुन्नेत-रसूल में साफ़ तौर पर कही गयी बातों में कोई परिवर्तन या संशोधन करने का कोई अधिकार नहीं रखते। मुस्लिम होने के नाते हमारे लिए उनके लिए अकीदत (आस्था) रखना और पूरी ईमानदारी के साथ उन पर अमल करना लाज़िम है। हम उन बातों को

भी नहीं बदल सकते जिनका फ़ैसला उम्मः ('उम्मत' अर्थात् पूरी मुस्लिम विरादरी या समाज) के इज्मा (सामूहिक मत) ने कर दिया है। हमें क्रूरान की आयतों और सुन्नते-रसूल की तशरीह (व्याख्या) करने की भी छूट नहीं है, चाहे वे हमारे पूर्वजों की सर्वसम्मति व्याख्या के प्रतिकूल ही क्यों न हों। इनमें निर्धारित सीमाओं के भीतर रहकर हमें हर ऐसे क़ानून को बदलने और उसमें संशोधन करने की छूट है जो तहत आते हैं [ख़िलफ़ुल यही शब्द]।¹⁰²

धर्म-निरपेक्षतावादियों की उपर्युक्त कार्यनीति के कारण ऐसा लगता है कि सभी नागरिकों के लिए एक समान व्यवहार-सहिता के बनने में यदि कोई विलम्ब होता है तो वह केवल राजनीतिक दूरदर्शिता के कारण होगा। स्पष्टतः, एक बार अगर सरकार ने इस समस्या को निपटाने का फ़ैसला कर लिया तो वह सम्भवतः धर्म-निरपेक्षतावादियों के मुभावों को ही स्वीकार कर लेगी, विशेष रूप से ऐसी स्थिति में जब कोई व्यावहारिक विकल्प न हो।

टिप्पणियाँ

1. बर्नार्ड ई० मीलैंड, 'द सेक्युलराइज़ेशन ऑफ़ मॉडर्न कल्चर', न्यूयार्क, ग्रॉक्सफ़ोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, 1966, पृ० 3
2. मोलाना शाह मुईनुद्दीन अहमद अजमेरी, 1930 में दिल्ली में जमीयते-उलमा-ए-हिन्द के 9वें अधिवेशन का 'ख़ुद-ए-नादरत' ('मध्यम भाषण'), पृ० 25
3. देखिये, उदाहरण के लिए, मेरी पुस्तक 'मुस्लिम पॉलिटिक्स इन मॉडर्न इंडिया', मेरठ, मोनाशी, 1970, और डिवा-उल-हसन फ़ास्की, 'द देवबन्द स्कूल एंड द डिमांड फ़ॉर पाकिस्तान', बम्बई, एशिया, 1963
4. मोलाना सैयद अब्दुल हसन अली नदवी, दीनो तालीमी बोर्ड के मुरादाबाद अधिवेशन में 14 जून, 1969 को मध्यम-भाषण (उर्दू में)।
5. देखिये, उदाहरण के लिए, हिन्दू कोड बिल पर भाषाई जे० बी कृपलानी की प्रालोचना: "अगर हम एक लोकतांत्रिक राज्य चाहते हैं, तो मेरा कहना यह है कि हमें क़ायम केवल किसी एक सम्प्रदाय के लिए ही नहीं बनाने चाहिये।... क्या सरकार मुस्लिम सम्प्रदाय के लिए एक विवाह का क़ानून बनायेगी?" ('क्वांस्टीचुएंट प्रोमेम्बर्ला डिबेट्स', खंड 7, पृ० 547)।
6. देखिये, डॉ० ई० रिमथ, 'इंडिया ऐंड ए सेक्युलर स्टेट', ग्रॉक्सफ़ोर्ड, 1963, पृ० 290
7. उपर्युक्त, पृ० 291
8. देखिये, उदाहरण के लिए, 18, 19 अप्रैल, 1970 को जमीयते-उलमा की कार्यकारिणी समिति में स्वीकृत मुस्लिम पर्सनल लॉ पर प्रस्ताव, उर्दू साप्ताहिक 'मल-जमीयत', दिल्ली, खंड 40, पृ० 117, 1 मई, 1970, पृ० 19; और भी, मोलाना अलीकुर्हमान

- संभली, 'मुस्लिम पर्सनल लॉ में इस्लाहात', उर्दू साप्ताहिक 'मन्नायम', सखनऊ, खंड 2, अंक 13, 19 जून, 1970, पृ० 8
9. देखिये, उदाहरण के लिए, मौलाना शाह मुईनुद्दीन महमद नदवी, 'शजरात' (संपादकीय), मासिक 'मन्नायम' आजमगढ़, जुलाई 1970; और भी देखिये साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत', सखनऊ का संपादकीय, खंड 20, अंक 22 19 जुलाई, 1970
10. मौलाना असद मदनी (जमोयत वाले) एक मछुबारी इन्टरव्यू में, साप्ताहिक 'सिद्क़े-जदीद', सखनऊ में प्रकाशित, 19 जून, 1970, पृ० 3
11. उदाहरण के लिए, हिन्दू कोड के अखिल भारतीय कन्वेंशन में एक वक्ता डॉ० गोकुल चन्द नारंग ने इस विधेयक के विरुद्ध बोलते हुए कहा : "उन वोटों के सहारे जिनमें शैर-हिन्दुओं के वोट भी शामिल होयें, ऐसा क़ानून बनाना जिसका प्रभाव केवल हिन्दुओं पर पड़ेगा, किसी भी प्रकार उचित और न्यायसंगत नहीं है।" (डी० ई० स्मिथ, पूर्वोक्त, पृ० 287) । हिन्दू महासभा के एक नेता एन० सी० बटर्जी ने सदन में सदन के सभी पक्षों से अपील की थी : "हिन्दू विवाह सत्कार में विघ्न डालकर उसमें तलाक़ की पद्धति का प्रवेश मत करो।" (लोकसभा डिबेट्स, 1955, भाग 2, खंड 4, संकलन 6855) ।
12. बी० के० सिन्हा, 'सेक्यूलरिज्म एण्ड इडियन डेमोक्रेसी', 'सेक्यूलरिज्म इन इडिया', संपादक बी० के० सिन्हा, सतवानी, 1968, पृ० 33
13. एम० आर० बेग, 'दन डिफ़रेंट सैडिल्स', बम्बई, एशिया, 1967, 'सेक्यूलरिज्म' वाला अध्याय, पृ० 169
14. नई दिल्ली के अंग्रेज़ी दैनिक 'द इडियन एक्सप्रेस' में उद्धृत । इसी प्रकार के विचार एक और उदारपंथी डॉ० यूसुफ़ हुसैन ने नई दिल्ली की इडियन इंस्टीट्यूट ऑफ़ इस्लामिक स्टडीज़ की ओर से आयोजित एक सभा में 'मुस्लिम पर्सनल लॉ' के विषय पर बोलते हुए इसी प्रकार के विचार व्यक्त किये; सखनऊ के साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत' में उद्धृत, वर्ष 20, अंक 22, 19 जुलाई, 1970, पृ० 5
15. देखिये, उदाहरण के लिए, ज़िया-उल-हसन फारुकी का लेख 'हिन्दुस्तानी मुसलमान और सेक्यूलर रियासत', मासिक 'जामिय.', नई दिल्ली, वर्ष 51, अंक 2, फरवरी 1965, पृ० 72
16. मौलाना मुहम्मद मियाँ, 'जमीयते-उलमा क्या है?' दिल्ली, जमीयत पब्लिकेशन्स, 1946, खण्ड 1, पृ० 67; और भी देखिये मेरी पुस्तक मुस्लिम पॉलिटिक्स इन मॉडर्न इंडिया, मेरठ, मीनाक्षी, 1970, अध्याय 7, ('इडिया माई मइरलैंड') पृ० 130-131, नोट 60
17. देखिये परिशिष्ट 2
18. आसफ़ ए० क़ज़ी, 'माउंटलाइट्स ऑफ़ मुहम्मद लॉ', ऑक्सफोर्ड, तीसरा संस्करण, 1964, पृ० 161
19. हमीद दलवाई की पुस्तक 'मुस्लिम पॉलिटिक्स इन इडिया' के पुस्तक-परिचय से, बम्बई, नचिकेता, पुनर्मुद्रण, 1969
20. देखिये, उदाहरण के लिए, दिल्ली के साप्ताहिक 'अल-जमीयत' के पाठकों के स्तम्भ में हमीद दलवाई पर सैयद नासिर अली (अलीगढ़) की टिप्पणी, वर्ष 40, अंक 160, 12 जून, 1970; और भी देखिये दिल्ली के दैनिक 'अल-जमीयत' का संपादकीय, 30 जून,

1970; और भी देखिये साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत', सपनऊ, वर्ष 21, अंक 14, 29 नवम्बर, 1970, पृ० 15

21. साप्ताहिक 'निदा-ए-मिल्लत' ने अपने सम्पादकीय 'या भागफ़ा अल्ला यूमुर्क' : ('मो, यूमुर्क के प्रति येदना' : कुरान का वाक्यांश 12 : 84) वर्ष 20, अंक 22, 19 जुलाई, 1970 में डॉ० यूमुर्क हुसैन को उनके भाषण (देखिये ऊपर नोट 14) के लिए बहुत लताड़ा था। इसी प्रकार एक दूसरे सम्पादकीय 'लकीर के फ़कीर' में फ़ैज़ी साहब को उनके भाषण (नोट 14) के लिए लताड़ा गया था, 'निदा-ए-मिल्लत', वर्ष 21, अंक 2, 23 अगस्त, 1970
22. देखिये, उदाहरण के लिए, गैर-मुस्लिम उग्रपक्षी धर्म-निरपेक्षतावादी एम० ए० करदीकर, 'इस्लाम इन इंडियाज ट्रांजिशन टु मॉडर्निटी', बम्बई, ओरिएंट सागमंस, 1968, अध्याय 13, 'द माडर्निस्ट मूवमेंट'।
23. एम० ई० हुसैन की पुस्तक 'इंडियन मुस्लिम : चेलेंज एण्ड भपार्चुनिटी' पर ए० बी० शाह की 'भूमिका', बम्बई, सनवानी, 1968, पृ० 12। ए० बी० शाह की पुस्तक 'चेलेंजिंग टु सेक्यूलरिज्म' में शब्दशः उद्धृत (केवल अन्तिम शब्द 'प्रदर्श' को बदलकर 'नान-मुस्लिम्स' कर दिया गया है।
24. 'नामधारी आधुनिकतावादी भाग में मोलाना आज़ाद के अनुयायी हैं, जो कांग्रेस के साथ अपने सम्बन्ध के कारण राष्ट्रवादी मुस्लिम भी कहलाते हैं।...' (एम० ए० करदीकर, 'इस्लाम इन इंडियाज ट्रांजिशन टु मॉडर्निटी', बम्बई, ओरिएंट सागमंस, 1968, पृ० 371)।
25. उपर्युक्त।
26. प्रोफ़ेसर मुजीब को शायद इसलिए 'नामधारी आधुनिकतावादी' समझा जाना चाहिए कि उन्होंने अपनी शानदार ['द इंडियन मुस्लिम'] कठमुल्लेपन की इस उपासना के साथ प्रारम्भ की है : 'लेखक का दृढ़ विश्वास है कि अपने धर्म इस्लाम, और इस्लाम के नैतिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों के सच्चे (जो हैं!) प्रतिनिधियों के रूप में भारतीय मुसलमानों के पाम निर्णय करने के सबसे विश्वस्त मानदण्ड हैं, और यह जानने के लिए कि उनका स्तर कितना ऊँचा या नीचा है कहीं और देखने की आवश्यकता नहीं है [उपर्युक्त, पृ० 24]' (हमीद दलवाई की पुस्तक 'मुस्लिम पॉलिटिक्स इन इंडिया' पर ए० बी० शाह की 'भूमिका', बम्बई, नचिकेता, पुनर्मुद्रित, 1969, पृ० 20)।

[संयद आबिद] "हुसैन ने [अपनी पुस्तक 'द डेस्टिनी ऑफ़ इंडियन मुस्लिम' में] 1888 से (जो हैं!) विभिन्न मुस्लिम नेताओं की ओर से पाकिस्तान की माँग और उसके प्रबल समर्थन की न केवल अपेक्षा की है बल्कि यह कल्पनातीत दृष्टिकोण भी प्रस्तुत किया है कि यह सिद्धान्त पहली बार 1937 में सावरकर ने प्रस्तुत किया था।" (एम० आर० करदीकर, पूर्वोक्त, पृ० 371)।

फ़ैज़ी "दिल से तो आधुनिकतावादी है पर वह इतने भीरु हैं कि कठमुल्लो की आलोचना के प्रहार का सामना नहीं कर सकते और सदा धर्म-परायण मुसलमानों की नज़रों में अच्छे बने रहने के लिए उत्सुक रहते हैं।"..."पिछले तीस वर्षों में फ़ैज़ी ने अपने किसी भी लेख में दूसरे धर्मों पर हमला करने के लिए किसी मुसलमान की आलोचना नहीं की है।" (उपर्युक्त, पृ० 369 और 371)।

प्रो० हुबीब ने उपर्युक्तियों "आत्मालोचना की क्षमता" पाते हैं (हमीद दलवाई,

पूर्वोक्त, पृ० 43)। डॉ० मुहम्मद यासीन और डॉ० अतहर मन्वास रिजवी के बारे में यह समझा जाता है कि उन्होंने अपनी पुस्तकों में "भालोचनात्मक निष्पक्षता" का परिचय दिया है : (यासीन, 'सोशल हिस्ट्री ऑफ इस्लामिक इंडिया', लखनऊ, 1958, रिजवी, 'मुस्लिम रिवाइबलिस्ट मूवमेंट्स इन नादरन इंडिया इन सिक्मटीय एण्ड सेवेनटीथ सेंचुरीज', आगरा, 1965) देखिये दलवाई, पूर्वोक्त, पृ० 97

27. हमीद दलवाई, 'पूर्वोक्त' पृ० 98-99
28. हमीद दलवाई को यह नाम उनका इण्टरव्यू लेने वाले दिलीप चित्र ने दिया है। यह इण्टरव्यू हमीद दलवाई की 'पूर्वोक्त' पुस्तक का अन्तिम अध्याय है, पृ० 101-108)।
29. उदाहरण के लिए ए० बी० शाह ने बहु-पत्नी प्रथा के सवाल पर रुढ़िवादियों पर जवाबी हमला इस प्रकार किया है : "इसका यह अर्थ नहीं है कि सबके लिए एक समान नागरिक संहिता बिना किसी शर्त के ईसाइयों के ढंग की एक विवाह की पद्धति थोप दे या विवाह की परिस्थितियों पर ध्यान दिये बिना तलाक को असम्भव बना दे। इस बात की कल्पना की जा सकती है कि दूसरी शादों की—तर्क की बात तो यह है कि कितनी भी शादियाँ की—अनुमति दी जा सकती है, यदि उस प्रकार की कोई असाधारण कठिनाई हो, जिनका उल्लेख आम तौर पर मुस्लिम बहु-विवाह प्रथा के समर्थक बहुधा किया करते हैं। बात केवल यह है कि फिर इसी प्रकार की आजादी औरत को भी दी जानी चाहिए, कि अगर आवश्यक हो तो वह एक से अधिक पति कर सके।" (ए० बी० शाह का लेख 'रिफार्म ऑफ मुस्लिम लॉ', 'द टाइम्स ऑफ इंडिया', सडे मैनरोन, नई दिल्ली, 13 जुलाई, 1969)।
30. देखिये, उदाहरण के लिए, एस० टी० लोपण्डवाला का लेख 'मुस्लिम पर्सनल लॉ एण्ड द प्रोब्लेम ऑफ यूनीफार्म सिविल कोड फॉर इंडिया', 'क्वेस्ट', अंक 73, नवम्बर-दिसम्बर 1971, पृ० 67-74
31. आसफ ए० ए० फ़ौजी, 'ए माडर्न प्रोव टु इस्लाम', बम्बई, एशिया, 1963, पृ० 82 (विशेष विवाह अधिनियम के उद्धरण के लिए परिशिष्ट 3 के अन्तर्गत देखिये)।
32. 'भारत का संविधान', अनुच्छेद 25, व्याख्या 1। (कृपाण धारण करने की व्याख्या के लिए देखिये जे० पी० सिंह उबेराय का लेख 'द फाइव सिम्बल्स ऑफ सिविलिज्म', 'सिखिज्म', पटियाला, पंचाची यूनिवर्सिटी, पृ० 123-138
33. 'भारत का संविधान', अनुच्छेद 15 (1)।
34. ए० बी० शाह के लेख 'रिफार्म ऑफ मुस्लिम लॉ' (पूर्वोक्त) का व्याख्यात्मक शीर्षक। पर मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार की न्यायोचित ठहराने के लिए पाकिस्तान या दूसरे मुस्लिम देशों का सहारा लेने वालों में श्री शाह अग्रेसर नहीं हैं। भारत में मौजूदा मुस्लिम पर्सनल लॉ का लगभग हर बिरोधी हमीद दलवाई से तर्क करता है। उदाहरण के लिए, राष्ट्रीय भारतीय महिला संघ की अध्यक्ष कुमारी कपिला छाण्डवाला ने लखनऊ की एक सार्वजनिक सभा में भाषण देते हुए कहा : "पाकिस्तान ने अब अपने परिवार-सम्बन्धी नियम बदल दिये हैं और कई बहियाँ करने और खजाने तलाक दे देने को गैर-कानूनी ठहरा दिया है। दूसरे आधुनिक मुस्लिम राज्य तो इससे भी आगे बढ़ गये हैं।" ('द स्टेट्समैन', नई दिल्ली, 23 फरवरी, 1967)।
35. उदाहरण के लिए इस प्रकार के तर्क का उत्तर देते हुए मोलाना सदरुद्दीन इस्ताही ने वैधानिक पत्रिका 'इस्लामिक घाट', (अलीगढ़, 13/1, जुलाई 1969, पृ० 8-9) ने

प्रकाशित अपने लेख 'रियल नेचर ऑफ द मुस्लिम पर्सनल लॉ' (एम० एन० सिद्दीकी द्वारा उर्दू से अंग्रेजी में अनूदित) में कहा है : 'यदि कुछ मुस्लिम देशों में मुस्लिम पर्सनल लॉ में खुलकर परिवर्तन किये भी गये हैं तो इससे यह निष्कर्ष निकालना किसी भी विद्वान को शोभा नहीं देता कि ये नियम वास्तव में परिर्वर्तनशील हैं। इसी प्रकार के तर्क के आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि सबसे बड़ा लोकतान्त्रिक देश चीन का लोक गणतन्त्र चूँकि लोगों को जबर्दस्ती कुछ विचारों को स्वीकार करने पर मजबूर है, धर्म-विरोधी दण्डात्मक कार्रवाइयाँ करता है, लोगों से जबरी मेहनत कराता है और कम्यून पद्धति अपनाता है इसलिए ये सारी लोकतान्त्रिक जीवन-पद्धति के अनुकूल है और उन्हें अपनाया जाना चाहिए। इससे भी एक क्रम भागे जाकर हम कह सकते हैं कि यह रुढ़िवाद, प्रतिक्रियावाद और सकृचित विचारों की पराकाष्ठा है कि बदली हुई परिस्थितियों के बावजूद लोग लोकतन्त्र के उन सशेषों को बनाये रखने पर आप्रह करते हैं जिनका विकास सबसे बहुत पहले फ्रांस, ब्रिटेन तथा अमरीका में हुआ था। इस प्रकार के निष्कर्ष पर सहज बुद्धि की प्रतिक्रिया क्या होगी ? क्या यह बात एक क्षण के लिए भी मानी जा सकती है कि लोकतन्त्र के नाम पर जो कुछ भी कहा या किया जा रहा है उसे भाँख मँदकर उस जीवन-पद्धति के एक आदेश का दर्जा दे दिया जाये जिसे हम लोकतन्त्र कहते हैं ? यदि यह बात तर्कों की कघौटी पर घरी नहीं उतरती तो हर उस बात को, जो इस्लाम का अनुयायी होने का दम भरने वाला कोई भी व्यक्ति कहता या करता है, इस्लाम की प्रामाणिक व्याख्या मानकर इस्लाम के साथ अन्याय क्यों किया जाये ? मुस्लिम पर्सनल लॉ में उन लोगों द्वारा किये गये सशेषों का हवाला देना जिन्होंने इस्लाम में आदेशों को तिलाजलि देकर अपनी राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक प्रणालियाँ पश्चिमी देशों से उधार ली हैं, विद्वता की सच्ची परम्पराओं के प्रतिकूल है।'

36. उदाहरण के लिए, 'सिंगापुर की धार्मिक अदालत' पर टिप्पणी करते हुए उर्दू दैनिक 'अल-जमीयत' ने (दिल्ली, 4 जुलाई, 1968) अपने सम्पादकीय में लिखा : 'किसी भी मुस्लिम देश में कोई धार्मिक अदालत या कानून बनाने वाली सस्था अपने गैर-मुस्लिम नागरिकों के धार्मिक कानूनों में हस्तक्षेप नहीं कर रही है। अपने हिन्दू नागरिकों के धार्मिक कानूनों को न पाकिस्तान ने छोड़ा है न सिंगापुर ने। इसलिए, यह एक तर्कसंगत दलील है कि एक ऐसे देश में जहाँ मुसलमान मलमत सम्प्रदाय हैं, बहुमत सम्प्रदाय को मुसलमानों के पर्सनल लॉ को नहीं छेड़ना चाहिए। इसी प्रकार के विचारों के लिए (मुस्लिम पर्सनल लॉ में सुधार के प्रश्न पर) 'द स्टेट्समैन', दिल्ली के 24 दिसम्बर, 1970 के सम्पादकीय के उत्तर में साप्ताहिक 'सिद्के-जदीद' (21/6, 8 जनवरी, 1971) भी देखिये।
37. उदाहरण के लिए, देखिये इडियन इस्टीम्यूट ऑफ एडवाम स्टडी, सिमला, के त्रैमासिक 'बुलेटिन' में मेरा लेख 'रिलीजन एण्ड लॉ इन पाकिस्तान' (3/1-2, जनवरी 1969, पृ० 23-29); उर्दू त्रैमासिक 'इस्लाम और अल्ले-जदीद', नई दिल्ली, में मेरा ही लेख 'पाकिस्तान और कानूने-शरीफत' (1/1, अप्रैल 1969, पृ० 79-89) भी देखिये।
38. देखिये, उदाहरण के लिए, जे० एन० डी० ऐडर्सन, 'इस्लामिका लॉ इन द मॉडर्न वर्ल्ड', सन्दन, 1959; महमद इब्नाहीम, 'इस्लामिका लॉ इन मलाया', सिंगापुर, मलयेसियन सोशियलाताजिकल रिसर्च इस्टीम्यूट, 1965 भी देखिये।

- 39 देखिये, उदाहरण के लिए, लाहौर के सैमासिक इकबाल के अंग्रेजी खण्ड में मेरा लेख 'इदारा सफाकते-इस्लामिया' (12/3, जनवरी 1964, पृ० 1-13) ।
- 40 आधुनिक मुस्लिम देशों के धर्म-निरपेक्षतावादी मुसलमानों के विचारों को जानने के लिए यह पढ़िये : 'यह भी एक भ्रान्त धारणा है कि इस्लाम ने राज्य के प्रशासन के मामले में मजहबों पीरों और मुल्लाओं को कोई विशेष स्थान दिया है क्योंकि इस्लाम बुनियादी तौर पर इस बात का विरोधी है कि मुस्लिम समाज में किसी भी प्रकार के विशेषाधिकार प्राप्त वर्ग बनें, वे चाहे धार्मिक प्रकार के हो या धर्म-निरपेक्ष प्रकार के ।... इस्लामी समाज में मुल्ला और पीर किसी भी दूसरे क्षेत्र के विशेषज्ञों की तरह होते हैं । उन्हें राज्यसत्ता के मामलों के सम्बन्ध में अपनी बात कहने का हक जरूर है, लेकिन वे यह दावा नहीं कर सकते कि धार्मिक, वित्तीय अथवा तकनीकी मामलों में उनका दृष्टिकोण आवश्यक रूप से अन्तिम तथा निर्णायक माना जाय । इसी प्रकार पीर और मुल्ला पूरे राष्ट्र पर इतना दृष्टिकोण थोप नहीं सकते । इस्लामी राज्यसत्ता के संचालन में हर प्रकार के विशेषज्ञों तथा जानकारों के विचारों पर ध्यान दिया जायगा, परन्तु अन्तिम निर्णय जनता के निर्वाचित प्रतिनिधियों के हाथ में होगा । अन्ततः उन्हीं को इस बात का निर्णय करना होगा कि जनता और राज्यसत्ता की भलाई किसमें है । यदि विचाराधीन समस्या के लिए किसी क्षेत्र विशेष की विशिष्ट जानकारी की आवश्यकता होगी तो उन्हें निश्चय ही विशेषज्ञों के मत पर ध्यान देना होगा । 'पर वे उनकी सलाह पर चलने के लिए बाध्य नहीं हैं ।' (मुहम्मद मजहदुद्दीन सिद्दीकी, 'इस्लाम एण्ड पियोफ्रेसी', लाहौर, 1953, पृ० 45 तथा उससे आगे । शब्दों पर बल हमारा) ।
41. जैसे, उदाहरण के लिए, ए० बी० शाह ने अपने पूर्वोक्त लेख 'रिफार्म ऑफ मुस्लिम लॉ' में अपनी यह प्रस्तापना प्रस्तुत करते हुए कि भारत को एक 'समरूप पीर संहिता' अपनानी चाहिए 'जिसमें सभी वैयक्तिक कानूनों के अच्छे तत्व' सम्मिलित हों, कहते हैं : 'इस बात का निर्णय करने के लिए कि किसी प्रावधान विशेष की समरूप पीर संहिता का अंग बनाया जाय या न बनाया जाय, न तो किसी धर्म के धर्म ग्रन्थ को कसौटी बनाया जाना चाहिए न सत्ता की राजनीति की आवश्यकताओं की, बल्कि कसौटी इस बात को बनाया जाना चाहिए कि भारत में उदार, सुगठित तथा गतिवान समाज के उद्भव को बढ़ावा देने के लिए किन बातों की आवश्यकता है ।'
42. उपर्युक्त ।
43. उपर्युक्त ।
44. मोलाना मुहम्मद मियाँ, 'जमीयत-ए-उलमा क्या है ?' दिल्ली, जमीयत पब्लिकेशन्स, 1946, खण्ड 2, पृ० 197 ।
45. इस कर्मचारी के सक्षिप्त विवरण के लिए देखिये, ए० ए० फंडी, 'माउंटसाइट्स ऑफ मुहम्मदन लॉ', लन्दन, ऑक्सफोर्ड, तीसरा संस्करण, 1964, पृ० 319-320; 'एनसाइक्लोपीडिया ऑफ इस्लाम' में 'क़ाज़ी' शब्द के अन्तर्गत भी देखिये; भारत में मुस्लिम शासन-काल में न्याय के प्रशासन के विवरण के लिए देखिये एम० बी० महमद, 'एडमिनिस्ट्रेशन ऑफ जस्टिस इन मेडीवल इंडिया', मलीगढ़, 1941
46. मोलाना मुहम्मद मियाँ, पूर्वोक्त, पृ० 242
47. इस प्रकार के एक मुकदमे का उल्लेख मुहम्मद अजमल खाँ द्वारा सम्पादित मोलाना अबुल-इस्लाम् खाँदा की 'मलकूबात (दीनी)' में (दिल्ली, 1959, पृ० 122) मिलता

है। मुफ्ती सैयद अब्दुर्रहीम की 'फ़तावा रहीमिया' भी देखिये (खण्ड 2, पृ० 143, सूरत, 1958), 'चेंजेंग इन मुस्लिम पर्सनल लॉ' (प्राच्यविदों के 26वें अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन के अवसर पर 9 जनवरी, 1964 को नई दिल्ली में आयोजित विचार-गोष्ठी की कार्यवाही) भी देखिये (नई दिल्ली, 1964, पृ० 93), जिसमें 'एक वक्ता ने कहा कि मुस्लिम क़ानून केवल मुस्लिम न्यायाधीशों को ही लागू करना चाहिए।' इसके उत्तर में अधिवेशन के अध्यक्ष श्री एम० सी० छागला ने, जो उस समय भारत के शिक्षा-मन्त्री थे, कहा था : 'बड़े अदब के साथ मैं कहना चाहता हूँ कि मैं इससे सहमत नहीं हूँ।'

48. मेरे पास उन तमाम मुकदमों का ब्योरा जमा करके उसे तालिकाबद्ध करने के साधन नहीं हैं, जो मुस्लिम औरतों ने अपने विवाह रद्द कराने के लिए किसी गैर-मुस्लिम जज की अदालत में दायर किये हों। फिर भी पूरे उप-महादीप की विभिन्न अदालतों में काफी संख्या में ऐसे महत्वपूर्ण मुकदमों का फैसला किया गया है जिनमें 1939 के अधिनियम के विभिन्न प्रावधानों के बारे में अलग-अलग व्याख्याएँ तथा निर्णय दिये गये हैं। तैयबजी के 'मुस्लिम लॉ' के नवीनतम संस्करण में इन प्रकार के मुकदमों मिल जायेंगे। केरल हाई कोर्ट में हाल ही में एक मुकदमे का फैसला किया जो इसलिए बहुत महत्वपूर्ण है कि उसमें इस्लाम के प्राचीन प्रामाणिक कानूनविदों की अनेक व्याख्याओं का खण्डन किया गया है। देखिये मूमुफ़ दनाम सोरम्मा, शॉल इडिया रिपोर्टर, 1971, केरल, 261। इस मुकदमे के सम्बन्ध में देखिये 'इस्लाम एण्ड द मॉडर्न एज' में दानियाल लतीफी का लेख 'घाउटस्टैंडिंग डिस्क्रिप्शन ऑन मुस्लिम पर्सनल लॉ' (नई दिल्ली, मई 1972, पृ० 16-25)।
49. दादल-उलूम नदवतुल-उलमा, लखनऊ, के दादल-इफ़ता की ओर से जारी किये गये एक फ़तवे के अनुसार, जो लखनऊ के उर्दू पाक्षिक 'तामीरे-नूजात' में प्रकाशित हुआ था (25 अगस्त, 1969, पृ० 15); उसी पत्रिका का 25 मार्च, 1969 का अंक भी देखिये, पृ० 15
50. इस प्रकार की नोटिसें दिल्ली के उर्दू दैनिक 'अल-जमीयत' में प्रकाशित हुई हैं, उदाहरण के लिए उसके 19 सितम्बर, 1969 के अंक में देखिये देवबन्द की एक 'धर्म-धार्मिक अदालत' का जारी किया हुआ सम्मन, मुजफ़्फ़रनगर से जारी किये गये ऐसे ही एक सम्मन के लिए देखिये उसका 27 सितम्बर, 1969 का अंक।
51. देखिये, उदाहरण के लिए, अक्तूबर 1966 में काहिरा में अपने वार्षिक सम्मेलन में मजमा अल-बूहस अल-इस्लामिया द्वारा एक्तरफ़ा तलाक के बारे में स्वीकृत प्रस्ताव। (इसके उर्दू रूपान्तर के लिए देखिये मासिक 'बुरहान', दिल्ली, जनवरी, 1967; और भी देखिये साप्ताहिक 'जमीयत टाइम्स', दिल्ली, 2/49, दिसम्बर 1968, पृ० 20)।
52. देखिये परिशिष्ट 1
53. देखिये परिशिष्ट 2
54. 'अनन थॉर्क कास्टीच्यूशनल एण्ड पालमिटरी अफ़ेयर्स' में दानियाल लतीफी का लेख 'मुस्लिम पर्सनल लॉ रिफ़ार्म' (4/1, जनवरी-मार्च, 1970, पृ० 111-118)।
55. ग्रामक ए० ए० फ़ौजी, 'द रिफ़ार्म थॉर्क मुस्लिम पर्सनल लॉ इन इडिया', बम्बई, नचिकेता 1971; (पहले इसी थॉर्क से एक लेख के रूप में 'ह्यूमनिस्ट रिव्यू' में प्रकाशित, बम्बई, 8/अक्तूबर-दिसम्बर 1970, पृ० 369-403)।
56. फ़ौजी, 'द रिफ़ार्म थॉर्क मुस्लिम पर्सनल लॉ इन इडिया', बम्बई, नचिकेता, 1971, पृ० 36

57. देखिये, 'द मुस्लिम क्रैमिली साउथ ऑस्ट्रेलिया', 8, 1961, पाकिस्तान सरकार प्रकाशन ।
58. सतीश्वरी, पूर्वोक्त, पृ० 118
59. व्रैमासिक 'इस्लामिक घाट' में मौलाना सदीक़ुद्दीन इस्लामी का लेख 'रियल नेचर ऑफ़ मुस्लिम पर्सनल लॉ' (उर्दू से एम० एन० सिद्दीकी द्वारा अनुदित) अलीगढ़, 13/1, जुलाई 1969, पृ० 10-11
60. देखिये, उर्दू दैनिक 'दावत', दिल्ली, 19 मार्च, 1971
61. मौलाना सैयद हामिद अली, सदर, इदारा-ए-शहादते-हक़, दिल्ली के लेख 'वैजेज हन मुस्लिम पर्सनल लॉ : स्कोप एण्ड प्रोसीजर' से उद्धृत, जो उन्होंने 1968 में अलीगढ़ के मुस्लिम रिसर्च सेंटर के सत्वावधान में मुस्लिम पर्सनल लॉ पर आयोजित विचार-गोष्ठी में पढ़ा था, उर्दू से इक़बाल ए० अंसारी द्वारा अनुदित, अलीगढ़ के व्रैमासिक 'इस्लामिक घाट' में प्रकाशित (14/2, अक्टूबर 1970, पृ० 15) । (लगभग बिलकुल ऐसा ही रवैया जमाअते-इस्लामी हिन्द ने भी अपनाया है : देखिये, जमाअते-इस्लामी हिन्द : एक तमझक, दूसरा मुद्रण, 1967, पृ० 84-85) ।
62. मौलाना सैयद हामिद अली, पूर्वोक्त, पृ० 13

भ्रामक धर्म-निरपेक्षता

पिछले अध्यायो में हम देख चुके हैं कि भारतीय मुसलमानों को धर्म-निरपेक्ष बनाने की दिशा में लगभग कोई भी सच्चा प्रयास नहीं किया गया है। जो लोग यह काम कर सकते थे उनके बारे में ठीक ही कहा है कि वे "निराशा और अकेलेपन की भावना का शिकार है। वे स्वयं को अपने ही समाज से कटा हुआ अनुभव करते हैं क्योंकि उनके और शेष समाज के बीच शिक्षा, संस्कृति, रहन-सहन के स्तर और प्रयास के लक्ष्यों के मामले में स्पष्टतः इतनी गहरी खाई है कि उसे पाटना असम्भव है।"¹ और जो लोग समाज को भ्रान्दोलित कर सकते हैं उनका मत यह है कि धर्म और धर्म-निरपेक्षता दो तलवारें हैं जो एक ही म्यान में नहीं रह सकती। हालाँकि मुसलमानों को बार-बार समझाया जाता है कि धर्म-निरपेक्षता धर्म का निषेध नहीं है फिर भी उन्हें इस बात पर विश्वास नहीं होता। "इसका सबूत यह है कि उर्दू में हम 'सेक्यूलर' शब्द का अनुवाद 'ला-दीनी' या 'गैर-मजहबी' या 'ना-मजहबी' कर सकते हैं—ये सभी ऐसे शब्द हैं जिनका अभिप्राय धर्म का विरोध या धर्म के प्रति उदासीनता होता है।"² अगर हम चाहें तो इसे इस्लाम के अतिरिक्त दूसरी विचारधाराओं के प्रति मुसलमानों की 'हठधर्मी' भी समझ सकते हैं जिसकी जड़ें मध्ययुगीन शिक्षा पाये हुए उलमा पर उनके पूरे भरोसे में बहुत गहराई से जमी हुई हैं; लेकिन एक और बात भी है जिसकी ओर बहुधा ध्यान नहीं दिया जाता और जिसकी वजह से धर्म-निरपेक्षीकरण के प्रति उनके इस अड़ियल रवैये को बल मिलता है, और वह है धर्म के प्रति धर्म-निरपेक्षतावादियों की विरोध की भावना।

जैसा कि हम देख चुके हैं, धर्म के मामले में मुसलमान बहुत संवेदनशील होता है। इस संवेदनशीलता की उपेक्षा करके, वाचाल धर्म-निरपेक्षतावादी इस्लाम की ओर धर्म की ही भ्रालोचना करने में बहुधा कठोर शब्दों का प्रयोग करते हैं :

चूँकि हिन्दू धर्म से भिन्न इस्लाम एक ऐसा धर्म है जो 'वही' और 'इल्हाम' के रूप में नाज़िल हुआ है, जिसका यह भी दावा है कि मुहम्मद साहब आखिरी पैगम्बर थे, इसलिए जहाँ तक मनुष्य के सामाजिक और आध्यात्मिक जीवन के विकास का सम्बन्ध है इस बात से कुरान पर अन्तिम शब्द होने की मुहर लग जाती है।

यह सरासर बेतुकी है, यह शब्द मोमिनों को चाहे जितना बुरा लगे। चूँकि मुस्लिम मत के नेता इस बात को दूरदर्शिता के कारण कह नहीं सकते, इसलिए किसी और को यह बताना होगा कि किसी भी धर्म का धर्मग्रन्थ चाहे वह खुदा के यहाँ से 'नाज़िल' हुआ हो या उसे ऋषियों ने 'सुना' हो, किसी भी क्षेत्र में अन्तिम शब्द होने का दावा नहीं कर सकता।³

इस बयान को और ऐसे ही दूसरे बयानों⁴ को देखते हुए यह कहना मुश्किल है कि 'मुस्लिम मत का कोई भी नेता' किस हद तक अपने समाज को इस बात का विश्वास दिला सकता है कि भारतीय "धर्म-निरपेक्षता किसी भी प्रकार धर्म-विरोधी नहीं है।"⁵

इस तरह की 'दो-टुक बातों' से केवल 'कट्टरपंथी' और 'धर्मोन्मुख' मुसलमान ही धर्म-निरपेक्षता से दूर नहीं हटते बल्कि बहुत-से और लोग भी धर्म-निरपेक्षता-वादियों की ईमानदारी पर शक करने लगते हैं। जैसा कि एक अवकाश-प्राप्त मुस्लिम प्रोफेसर ने एक बार मुझसे कहा : "मुझे कट्टर धर्म-परायण हिन्दुओं से कोई डर नहीं लगता; वे जानते हैं कि किसी से अगर उसका विशिष्ट धार्मिक रूप छीन लिया जाय तो उसे कैसा लगेगा। हमे असली खतरा तो उन तथाकथित धर्म-निरपेक्ष हिन्दुओं से है जो धर्म का पालन नहीं करते। एक बार सत्ता हाथ में आ जाने पर वे भारत से इस्लाम का सफ़ाया कर देंगे।" मैंने उनसे कहा, "यह तो ठीक है, लेकिन वे तो सभी धर्मों के साथ, अपने धर्म के साथ भी, ऐसा ही करेंगे।" "जी नहीं," प्रोफेसर साहब ने कहा, "वे ऐसा नहीं करेंगे। वे भारतीय परम्परा और सम्प्रदाय के नाम पर हमारे ऊपर हिन्दू धर्म थोपेंगे। वे हिन्दू धर्म की उन फ़ालतू चीज़ों को रद्द कर देंगे जिनमें वे स्वयं विश्वास नहीं रखते और हमसे कहेंगे कि तुम भी शरीअत के साथ ऐसा ही करो। फिर हमारे पास बचेगा क्या? कुछ भी नहीं : न धर्म, न इतिहास, न अपनी कोई पहचान।" शायद यह प्रोफेसर साहब बहुत-से भारतीय मुसलमानों की भावनाओं को व्यक्त कर रहे थे। वे 'भारतीय राष्ट्र' के साथ मिलकर एकाकार हो जाने में एक ऐसा खतरा देखते हैं जो सभी दूसरे खतरों से बड़ा है। उनका तर्क है कि यदि वे भारतीय राष्ट्र को, जिसका विशाल बहुमत गैर-मुस्लिमों का है, अपने प्रेम और वफ़ादारी का केन्द्र बना लें तो अपने धर्म के साथ उनके बन्धन धीरे-धीरे कमज़ोर

पड़ते जायेंगे, यहाँ तक कि एक दिन उनकी रूह भी उनसे छिन जायगी, जिसे वे दुनिया में हर चीज़ से बढ़कर चाहते हैं।”^७

अक्सर ऐसा समझा जाता है कि मुसलमानों का केवल वह हिस्सा जो उलमा के नेतृत्व में है, अपने गौरवशाली अतीत की याद में आहें भरता है और उसे वापस ले आना चाहता है। सच तो यह है कि दूसरे लोग भी यही करते हैं, अन्तर बस इतना है कि वे इस्लाम के बजाय ‘इण्डो-मुस्लिम’ संस्कृति का शब्द प्रयोग करते हैं। उनकी शिकायत यह है कि मध्य-युग में भारतीयों ने जो भूमिका निभायी है उसकी या तो बिल्कुल उपेक्षा करने या कम-से-कम उसके महत्त्व को घटाने की बाकायदा कोशिश की जा रही है। उनका कहना है कि पुरातत्व विभाग भी पहली शताब्दी ईसवी के बाद के दौर के बारे में बहुत कम काम करता है। ऐसा लगता है कि उन्हें भारतीय सभ्यता की प्राचीनता के प्रमाण ढूँढ़ने की अधिक उत्सुकता है, उसके बाद के युगों के सामाजिक जीवन और समस्याओं के विकास की उतनी नहीं।^८ इस प्रकार यूनिवर्सिटी के पढ़े हुए एक धर्म-निरपेक्ष मुस्लिम सज्जन, जो यो तो भारतीय मुसलमानों के पूरे सामाजिक-धार्मिक ढाँचे पर फिर से विचार करने और उसे बदलने को तैयार हैं, पर मुसलमानों के बारे में की जाने वाली इस शिकायत पर कि उन्हें भारतीय जीवन की ‘मूल धारा’ का एक अंग बन जाने में कोई दिलचस्पी नहीं है, टीका-टिप्पणी करते हुए कहते हैं :

इस सिलसिले में सबसे दिलचस्प बात और सबसे बड़ी बदनसीबी यह है कि राजनीति के क्षेत्र के हमारे दिग्गजों में से या हमारे बुद्धिजीवियों में से किसी ने भी इस बात की परिभाषा देने की कोई कोशिश नहीं की है कि आखिर यह मूल धारा है क्या। शायद बिना कहे ही यह समझ लिया गया है बहुमत सम्प्रदाय की प्रथाएँ और परम्पराएँ, महत्वाकांक्षाएँ, आस्थाएँ और आचार-व्यवहार, रीतियाँ और अरुचियाँ ही वह मूल धारा है—सारी-की-सारी, जिनका अनुकरण ज्यों-का-त्यों करना होगा। ईद के बजाय होली मनाना मूल धारा है; नमस्ते मूल धारा है, गाय की पूजा करना मूल धारा है; हिन्दी मूल धारा है; और पाकिस्तान का सबसे बड़ा शत्रु होना तो मूल धारा है ही।^९

2

आधुनिकता की बात करते हुए विल्फ्रेड कंटवेल स्मिथ कहते हैं : “आधुनिकता अब

कोई लक्ष्य न रहकर एक प्रक्रिया बन गयी है; अब वह एक ऐसी चीज बन गयी है जिसे हमें अपनाना नहीं है बल्कि जिसमें हमें भाग लेना है। आधुनिकता ऐसी कोई चीज नहीं है जो हमारे पास हो, वह एक ऐसी चीज है जिसे हम करते हैं, अच्छी तरह करें या बुरी तरह करें।⁹ इस बात को बहुत कम समझा जाता है, पर यह बात धर्म-निरपेक्षता के बारे में भी सच है। धर्म-निरपेक्षीकरण की प्रक्रिया में भाग न लेने के लिए अक्सर मुसलमानों की आलोचना की जाती है, बिना यह सोचे-समझे कि किसी प्रक्रिया में भाग लेना दो-तरफा बात होती है। सन्देह और शका से बोझिल वातावरण में यह काम अच्छी तरह हो ही नहीं सकता। कुछ अलग-अलग व्यक्तियों को छोड़कर मुसलमानों और गैर-मुस्लिमों के बीच अब लगभग कोई भी विचारों का आदान-प्रदान नहीं होता। हो सकता है कि राजनीतिक कारणों से हम इस दूरी को उभारकर सामने रखना न चाहें लेकिन एक बाहरी पर्यवेक्षक इसके बारे में कहता है :

पिछले बीस-तीस वर्षों से एक गैर-पश्चिमी—अर्थात् इस्लामी—सम्पत्ता का अध्ययन करने के बाद अब मुझे विश्वास हो गया है कि पश्चिमी देशों के साथ उसके सम्बन्ध के प्रसंग में और हिन्दू संस्कृति के साथ उसके सम्बन्ध के प्रसंग में भी, परस्पर भिन्न सम्प्रदायों की अन्ततोगत्वा समता और उनकी निकटवर्ती विषमता दोनों ही उससे कहीं अधिक गहरी हैं जितनी कि ऊपर से देखने में लगती हैं—अपनी क्रिया में कहीं अधिक विस्तृत और व्यावहारिक दृष्टि से कहीं अधिक महत्वपूर्ण।¹⁰

दोनों सम्प्रदायों के बीच पारस्परिक सन्देहों और शंकाओं के बादल इतने गहरे हो चुके हैं कि :

यदि कोई हिन्दू इतिहासकार मध्ययुगीन भारतीय इतिहास के बारे में लिखता है तो उसे पूर्वाग्रहों में फँसा हुआ अवश्य समझा जायगा चाहे वह विभिन्न संस्थाओं और नीतियों के बारे में अपनी आलोचना को मुसलमानों के लिखे हुए स्रोत-ग्रन्थों पर ही आधारित क्यों न करे। अगर कोई मुस्लिम इतिहासकार वही आलोचना करे तो उसे तथ्यों का यथार्थ वर्णन माना जायगा। इसी प्रकार यदि कोई मुस्लिम इतिहासकार विभिन्न संस्थाओं, नीतियों और प्रवृत्तियों की विवेचना करते समय उस दृष्टिकोण की अवहेलना करे जिसे भारतीय इतिहास के बारे में हिन्दू दृष्टिकोण कहा जाता है, तो उसे भी पूर्वाग्रहों का शिकार समझा जायगा, भले ही उसके निष्कर्ष अखण्डनीय प्रमाणों पर आधारित हों और जिन भावनाओं

की उसने अपेक्षा की है वे केवल कोरी भावनाएँ ही हों ।...

इस समय तो ऐसा लगता है कि केवल इतिहास ही नहीं बल्कि हमारे राष्ट्रीय जीवन और राष्ट्र-कल्याण से सम्बन्धित किसी भी समस्या के बारे में किसी के लिए भी दूसरों के बारे में एक भारतीय नागरिक की हैसियत से बोलना या लिखना लगभग असम्भव-सा हो गया है । विचार और भाषण की स्वतन्त्रता को उसके वास्तविक अर्थ में मान्यता नहीं दी गयी है ।¹¹

आज परिस्थिति ऐसी है कि उन मुसलमानों के लिए भी, जो इन शब्दों की किसी भी परिभाषा के अनुसार 'धर्म-निरपेक्ष' और 'आधुनिक' हैं, दिल्ली जैसे मिले-जुले शहर में किसी हिन्दू मकान-मालिक का घर किराये पर ले सकना कठिन हो गया है । उनसे इन्कार इसलिए कर दिया जाता है कि वे 'मुसलमान' हैं । "जो मकान-मालिक कहने को तो मुसलमानों को किराये पर अपना मकान देने से इन्कार नहीं करते, इस बहाने की आड़ लेकर इन्कार कर देते हैं कि वे प्याज और गोश्त खाते हैं ।"¹²

हमें गम्भीरता के साथ विचार करना होगा कि इन सन्देहों और शंकाओं को कैसे दूर किया जा सकता है; हमारी इस छानबीन में तो वस्तु-स्थिति का सही-सही सर्वेक्षण ही करने का प्रयत्न किया गया है । ऐसा लगता है कि स्थिति यहाँ तक पहुँच चुकी है कि लगभग हर मुसलमान को परिस्थितियों से विवश होकर उस बिरादरी की हाँ में हाँ मिलानी पड़ती है जिसका कि वह संयोगवश एक सदस्य है । इससे एक ओर तो उन लोगों को बल मिलता है जो अपने लिए खुली 'साम्प्रदायिक' पहचान की बात करते हैं और दूसरी ओर यह अन्तर धुँधला पड़ता जाता है कि कौन धर्म-निरपेक्ष है कौन नहीं ।

यह शायद इस प्रवृत्ति का परिणाम है कि हम अपने अतीत की ओर देखने लगे हैं, और "विभिन्न पक्षों का अलग-अलग अपना-अपना गौरवशाली अतीत है ।"¹³ हमारी पाठ्य-पुस्तकों के नायक सरासर साम्प्रदायिक दृष्टिकोण से चुने जाते हैं ।¹⁴ 'इससे दूसरे पक्ष में यह अस्वस्थ प्रतिक्रिया उत्पन्न होती है कि उसे इतिहास में उसका उचित स्थान नहीं मिल रहा और इसलिए उसे स्वयं अपना अतीत निर्माण करना होगा ।'¹⁵ इस प्रकार अल्पसंख्यक पक्ष न केवल अपने अतीत से प्रेरणा लेने का प्रयत्न करता है बल्कि इस बात का आश्वासन भी कर लेना चाहता है कि बहुमत दल उसके अतीत को कहीं मिटा ही न दे । इस मामले में जो धर्म-निरपेक्षतावादी हैं और जो नहीं हैं उनमें लगभग कोई अन्तर नहीं है : किसी स्थिति-विशेष के प्रति दोनों ही की प्रतिक्रिया एक जैसी होती है । उदाहरण के लिए एक समकालीन भारतीय आचरण के प्रति एक धर्म-निरपेक्ष

मुस्लिम की टिप्पणी पर विचार कीजिये :

...यदि इस दोहरे मानदण्ड का कोई और प्रमाण आवश्यक है तो वह (हिन्दू महासभा के) डॉ० सावरकर की मृत्यु पर उन्हें अर्पित की गयी श्रद्धांजलियों में मिलता है। मृतात्मा के बारे में प्रशंसारमक बातें अवश्य कही जानी चाहिए, और वह निःसन्देह सराहनीय व्यक्ति थे जिन्होंने कई सराहनीय काम किये थे। परन्तु यह बुनियादी बात अपनी जगह पर है कि उनकी विचारधारा सर्वथा धर्म-निरपेक्षता का निषेध थी। परन्तु ऐसा लगता है कि इस बात के कारण उन लोगों में से किसी को भी कोई चिन्ता नहीं हुई जिन्होंने उनको एक ऐसे आदर्श और एक ऐसी प्रेरणा के रूप में उछाला जिसका हर भारतीय को अनुकरण करना चाहिए। मुसलमानों को क्षमा किया जाय यदि वे पूछें : किन भारतीयों को ?¹⁶

3

हम जानते हैं कि भारत के लोगों के मन में सांस्कृतिक संवेदनशीलता कितनी सशक्त है; संकट के क्षण में सारे भगड़े धार्मिक रूप धारण कर लेते हैं। ऐसे लोग भी जिन्हें उनके सहधर्मों धर्म के प्रति शंकापूर्ण या उदासीन रवैया रखने के लिए बड़ी कटु आलोचना का लक्ष्य बनाते हैं, कुछ परिस्थितियों में उन्हें भी उन लोगों से अलग पहचान सकना कठिन हो जाता है जो अधिक स्पष्ट रूप से अपनी बिरादरी का अभिन्न अंग होते हैं। उदाहरण के लिए प्रो० आसफ़ ए० ए० फ़ैज़ी को ले लीजिये, जिनकी मुसलमानों के बीच इस्लाम के प्रति उनके 'अति-प्राधुनिक दृष्टिकोण' के कारण बहुधा आलोचना की जाती है।¹⁷ 'भारत में इस्लाम' के विषय पर एक गैर-मुस्लिम धर्म-निरपेक्षतावादी श्री ए० बी० साहू द्वारा आयोजित एक विचार-गोष्ठी में बोलते हुए फ़ैज़ी साहब ने कहा :

केवल एक मुसलमान ही इस्लाम की, स्वयं अपने धर्म की आलोचना कर सकता है; वही दूसरे मुसलमानों को यह बता सकता है कि ये बेहतर मुसलमान कैसे बन सकते हैं और इस्लाम में कैसे सुधार कर सकते हैं। यह नियम सभी धर्मों के लिए सार्थक है।¹⁸

फ़ैज़ी साहब धर्मों के यथार्थ और आलोचनात्मक अध्ययन के विरुद्ध नहीं हैं; भारत के गैर-मुस्लिमों के इस्लाम के बारे में बोलने पर उनकी आपत्ति

उनके इस अनुभव पर आधारित है कि :

दो अलग-अलग धर्मों के लोगों के बीच जब भी बहस होती है तो उसका अन्त बहुधा एक-दूसरे पर कीचड़ उछालने और गलतफहमी में ही होता है। बहुत ही थोड़े लोग ऐसे होते हैं जो स्वयं अपने धर्म का अध्ययन करते हों; ऐसे लोग तो जो किसी दूसरे धर्म को समझते हो और भी कम हैं और जो हैं भी वे केवल उसमें दोष ही निकालते हैं। केवल जब मसाले-नान या गोल्डजिहर या ब्रुनविग जैसा कोई विद्वान् इस क्षेत्र में उतरता है तब आलोचना का स्तर ऊँचा उठकर ऐसे क्षेत्र में पहुँच जाता है जहाँ इस्लाम के शुद्ध सिद्धान्तों पर विचार-विनिमय हो सकता है और उसे वैयक्तिक या सामूहिक मानव गतिविधियों से अलग करके देखा जा सकता है। अधिकांश दूसरे उदाहरणों में बहस या तो विभिन्न उद्देश्यों की बिचड़ी बनकर रह जाती है या फिर तर्कों को लेकर या शब्दों के अर्थ को लेकर विचारों का उलझाव बन जाती है।¹⁹

स्वाभाविक रूप से यह बात ए० बी० शाह को, जिन्होंने वाद-विवाद का सूत्र-पात किया था, बहुत चुरी लगी; भारत में विभिन्न धर्मों के बीच वाद-विवाद आरम्भ करने के बारे में फ्रैंजी साहब के संकोच के जो कारण थे उनकी ओर ध्यान न देते हुए उन्होंने पूछा : "लेकिन वह यह माँग क्यों करते हैं कि शोध के स्तर के अलावा गैर-मुस्लिम लोग इस्लाम के बारे में कोई विचार-विनिमय न करें? कोई भी आस्था या संस्था यह दावा नहीं कर सकती कि उसे किसी भी ऐसे व्यक्ति के, जिसे उसमें रुचि हो, आलोचनात्मक मूल्यांकन से मुक्त रखा जाय। न ही यह जरूरी है कि विभिन्न धर्मों के अनुयायियों के बीच होने वाले हर विचार-विनिमय का अन्त गलतफहमी में ही हो। और यह तो बिल्कुल ही जरूरी नहीं है कि उसका स्तर इतना नीचा गिर जाय कि एक-दूसरे पर कीचड़ उछाली जाय, जब तक कि अपनी ही बात को एकमात्र सत्य मानने का आग्रह न हो, जैसा कि किसी भी धर्म के ग्रन्थ-भयतो में यहूदा होता है।"²⁰

इस बात से तो इंकार नहीं किया जा सकता कि श्री शाह को इस्लाम का 'आलोचनात्मक मूल्यांकन' करने का अधिकार है—और फ्रैंजी साहब सहर्ष श्री शाह और दूसरे लोगों को यह अधिकार देने को तैयार हो जायेंगे—फिर भी फ्रैंजी साहब का यह कहना ठीक है कि भारत के गैर-मुस्लिम विद्वानों को कुरान, हदीस और फिक्ह के क्षेत्र में, जो कि इस्लामियान के ज्ञान का मूल आधार हैं, अपनी जानकारी की प्रामाणिकता अभी सिद्ध करनी होगी।

हमें यह भी याद रखना चाहिए कि भारतीय जन-साधारण अभी तक इतने

सुशरक्षतर नहीँ हैं कतर वे धर्मे के 'आलुकरनरतुके' आरुवुतन कतर वरकरर सहन कर सकें । कवर तक कतरसी के बारे मे यह न मरलुम हुे कतर उसने कतरसी धर्मे कतर आरुवुतन आरुवुती तरहु परम्पररगत ढंग से कतरर हुे, तवर तक उसके आलुकरनरतुके नरतुकरणी के पीछे हमेशर कुरुई-न-कुरुई नररुत उद्देशु देखने की कुरुशरश की जरती हुे । हम जरनते हैं कतर कवर श्री ए० वी० शरहु ने, ओ एक जैन-हनुू घर मे पैदा हुए, यह सरवतर करने की कुरुशरश की थी कतर वैदरक करल मे गो-वध और गो-मरंस खरने—दुनो ही की अनुमतर थी, तो दूमेरे हनुूधरुओं ने उनकी कतर तरहु आलुकरनर की थी ।²¹ हनुूधरुओं की तरतरकरररर इस टरतुणरी मे वुवकत हुेती हुे : "श्री शरहु यह सुवीकरर कर चुके हैं कतर वह धर्मे-परररण जैन नहीँ हैं, कतर उनुहे हनुूधरुओं के धररुमरक मरमलरत मे टरंग आरुवुतने की कुरुई जररुरत नही हुे ।"²² इन परररुतरतरररों मे हम भली-भरंतर कतरुतनर कर सकते हैं कतर कतर कतर मे इस समय दूसरुओं के धर्मे कतर 'आलुकरनरतुके मूलुतकरन' आररुम्भ कर दररर जरत तो कतर परररणर हुेगा ।

4

धर्मे-नररुषेक्षतर अभी तक सरम्प्रदरररर कतरजुेररररों पर कतरलु परने मे सफल नही हुई हुे; धर्मे से सडुवनुधतर कुरुई भी सडुसुतु ररजनरतरक अरुथ मे 'सरम्प्रदरररर सडुसुतु' वन जरती हुे । एक अखबरर मे तरकरशरत श्री ए० वी० शरहु के लेख 'गो-वध और लुकरतनु' ²³ की ही ले लीजरुे । इस लेख मे लेखक ने सडुसुतु की हनुू-मुसुलरम दृषुतुकुण से देखने की कुरुशरश नही की थी । उनके मुख्य तरहरर कतर उद्देशु अपनी मरंगु की मनवरने के लरए 'अ-लुकरतनुकर' उतुपरों कतर सहररर लेने की वढती हुई भररतीथ तरवृतर की आलुकरनर करनर थर, जसे सरवजनरक आरुतुमदरहु यर आरुतरण अनुशन की धडकी । लेकरन इस लेख के छपने के वरद सडुडरदक के नरम ओ पत्र आरुे उनमे इस महतुवतुण सडुसुतु से कतरररकर उस लेख कतर वरशुलेषण हनुू-मुसुलरम दृषुतुकुण से करने कतर तरतुन कतरर गरतु । ऐसर लगरत हुे कतर पत्र लरखने वरलुं ने यह मरन लररर थर कतर श्री शरहु मुसलमरन हैं और वह गो-वध के 'अपने आरुधरकर' के पक्ष मे तरकं दे रहे हुे । मुसलमरनों को इस वहुस मे अकररण ही घसीटा गरतु और श्री ए० वी० शरवतर ने (अडररीकर से) तो यहुी तक घुषणर कर दी कतर "श्री शरहु और उनके मत कतर सडुतरुन करने वरले वुतुन रखें कतर गरतु की रक्षर और सेवा करनर हनुूधरुओं कतर तो धररुमरक कतरुतुवु हुे लेकरन गो-वध करनर यर गो-मरंस खरनर न तो मुसलमरनो कतर धररुमरक कतरुतुवु हुे न ईसरइयो कतर ।"²⁴

सम्भव है कि शुरू-शुरू में यह बात अधिक महत्त्वपूर्ण या गम्भीर न प्रतीत हो कि केवल हिन्दू विद्वानों के बीच होने वाले विद्वत्तापूर्ण वादविवाद को कुछ पक्ष अपने स्वार्थ के लिए जान-बूझकर हिन्दू-मुस्लिम समस्या में बदल देते हैं; पर आम तौर पर गालियाँ मुसलमानों पर ही पड़ती हैं और इस बात से उनके लिए बहुत महत्त्वपूर्ण अन्तर पड़ता है। कम-से-कम आंशिक रूप से इस बात से यह समझ में आ जाना चाहिए कि मुसलमान राष्ट्रीय जीवन की मूल धारा के प्रति इतना उदासीन क्यों रहते हैं, जिस रवैये के लिए उनकी बहुत कटु आलोचना की जाती है।

वास्तव में मुसलमानों को यह भय रहता है कि यदि उन्होंने ऐसी समस्याओं पर बहस में भाग लिया जिनका सम्बन्ध हिन्दुओं की भावनाओं से हो, तो सारी बहस साम्प्रदायिक रूप धारण कर लेगी। उर्दू दैनिक 'अल-जमीयत' अपने सम्पादकीय में लिखता है, "अब हालत यह हो गयी है कि अगर कोई मुस्लिम अखबार गोकुशी के सवाल पर बहस करता है तो लोग उस पर एतराज करते हैं और हुकूमत भी इसे दोनों फिरफों के बीच फिरफावारा नफरत फैलाने के बराबर समझती है। हम एक ऐसी मंजिल पर पहुँच गये हैं कि अगर कोई गैर-मुस्लिम अखबार यह साबित करने के लिए कि वैदिक दौर में लोग गाय का गोشت खाते थे कोई मज़मून छापे और कोई मुस्लिम अखबार उसे अपने यहाँ फिर से छाप दे तो उस हिन्दू अखबार को तो भुला दिया जाता है जिसमें वह मज़मून पहले-पहल छपा था, लेकिन उसे दुबारा छापने वाले मुस्लिम अखबार को मुजरिम ठहराया जाता है।"²⁵ ऐसी हालत में मुसलमानों से यह आशा करना अन्याय है कि दूसरे सम्प्रदायों के साथ अपने सम्बन्धों में वे और ज्यादा खुलें।

हमारा भुकात्र धर्म-निरपेक्ष आदर्शों की ओर कितना ही अधिक क्यों न हो, लेकिन भारतीयों की साम्प्रदायिक कमजोरियों से इंकार नहीं किया जा सकता। ये कमजोरियाँ कई तरह से काम करती हैं और इनका प्रभाव इतना गहरा है कि धर्म-निरपेक्ष भारत के नीति-निर्धारक भी बहुधा इनके शिकार हो जाते हैं, विशेष रूप से पाकिस्तान के साथ भारत के सम्बन्धों के मामले में। अपने-अपने संविधानों के अनुसार दोनों देश बिलकुल ही अलग-अलग राष्ट्र हैं, लेकिन हिन्दू-मुस्लिम समस्या के प्रसंग में भारत पाकिस्तानी हिन्दुओं का उतना ही बड़ा रक्षक बन जाता है जितना कि पाकिस्तान भारतीय मुसलमानों का रक्षक होने का दावा करता है। इससे मुसलमानों के मन में आशंका पैदा होती है। उदाहरण के लिए, जिस क्षेत्र को पहले 'पूर्वी पाकिस्तान' कहा जाता था वहाँ से हिन्दुओं के बहुत बड़ी संख्या में भागने पर सरकार ने जो चिन्ता प्रकट की उस पर मुसलमानों का कहना यह है कि भारत के मुसलमानों की तरह पाकिस्तान के हिन्दुओं

को भी दोनों देशों में से एक को चुन लेने का अवसर दिया गया था। जो लोग 'धर्म-निरपेक्ष' राज्य में रहना चाहते थे वे सीमा पार करके इधर चले आये और भारत में बस गये; जो लोग उस समय नहीं आये जबकि द्वार खुले हुए थे तो उन्होंने अपनी पसन्द से ही ऐसा किया। अब केवल हिन्दू होने के कारण भारत को उनका 'रक्षक' बनने की कोई जरूरत नहीं है। पर यह एक तथ्य है कि जब भी वे अपना देश छोड़कर भारत आते हैं तो उन्हें 'शरणार्थी' समझा जाता है; अगर पाकिस्तान के मुसलमान ऐसा ही करते हैं तो वे फौरन 'घुमपंठिये' बन जाते हैं। यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि क्या यह सम्भव नहीं है कि वह 'घुमपंठिया' भी अपना देश उन्हीं कारणों से छोड़कर आया हो जिन कारणों ने किसी हिन्दू को शरणार्थी बनने पर मजबूर कर दिया हो ?²²

वर्तमान भारतीय राजनीतिक स्थिति में, जिसमें व्यावहारिक स्वार्थ को तर्क से ऊँचा स्थान दिया जाता है, ऊपर दी गयी धारणा को पूर्वाग्रहपूर्ण या दुराग्रहपूर्ण भावना मात्र समझा जा सकता है। कहा जा सकता है कि पाकिस्तानी हिन्दुओं के 'खुले' निष्क्रमण की तुलना भारत में पाकिस्तानी मुसलमानों के 'चोरी-छिपे' आने के साथ नहीं की जा सकती है। हिन्दुओं के बारे में तो यह कहा जा सकता है कि सम्भवतः वे धार्मिक आधार पर ऐसा कर रहे हों पर यहाँ आने वाले पाकिस्तानी मुसलमानों के बारे में तो इसकी कल्पना भी नहीं की जा सकती। इसलिए, दोनों उदाहरणों को बराबर महत्त्व नहीं दिया जा सकता और राज्यसत्ता को अपने विवेक का प्रयोग करना पड़ता है। फिर भी भारत के मुसलमानों को यह समझाना कठिन है कि स्वयं उनके देश में धर्म के आधार पर उनके साथ कोई भेदभाव नहीं करता जाता, विशेष रूप से नेहरू-लियाकत समझौते को देखते हुए। इस समझौते में दोनों ही देशों को दूसरे देश के हिन्दुओं और मुसलमानों के मामलात के बारे में चिन्ता प्रकट करने का अधिकार दिया गया है। पाकिस्तान को छोड़कर संसार के किसी भी मुस्लिम देश को यह अधिकार नहीं दिया गया है; इसी तरह किसी भी देश ने—पाकिस्तान को छोड़कर—भारत को यहाँ की हिन्दू आबादी की ओर से बोलने का अधिकार नहीं दिया है।

अपने सहधर्मियों के प्रति अलग-अलग व्यक्तियों का चिन्ता प्रकट करना तो समझ में आता है, पर जब यही चिन्ता शासनों के स्तर पर या राष्ट्रीय स्तर पर प्रकट की जाती है तो यह आपत्तिजनक हो जाती है। इन परिस्थितियों में किसी का यह कहना ठीक ही होगा कि धर्म-निरपेक्षता अभी तक साम्प्रदायिक कमज़ोरियों पर काबू पाने में सफल नहीं हुई है।

5

धर्म को धर्म-निरपेक्षता के क्षेत्र में ढकेल देने की प्रवृत्ति भी इतनी ही खेदजनक है। सासारिक जीवन को तो हम धर्म की परिधि के बाहर रखते हैं, पर लोगो को धर्म-निरपेक्ष और आधुनिक जीवन-पद्धति अपनाने पर तत्पर करने के लिए हम धर्म की सत्ता का लाभ उठाने की कोशिश करते हैं। भारत में धर्म-निरपेक्षता का हर समर्थक—वह मुसलमान हो या हिन्दू—इस दोहरे मानदण्ड को बरतने का अपराधी है। उदाहरण के लिए, परिवार-नियोजन के सवाल को ले लीजिये। सरकार 'धार्मिक प्रवृत्ति रखने वाले' मुसलमानों को जय क्रुगन और हूडीस के आधार पर परिवार-नियोजन का औचित्य और उपयोगिता समझाने का प्रयत्न करती है तो उसमें यह दाशय निहित होता है कि जब तक धार्मिक रूप से इसकी अनुमति नहीं होगी तब तक मुसलमान इसे नहीं अपनायेंगे। इस काम के लिए बहुधा उलमा लोगो की राय का लाभ उठाया जाता है; और शोध संस्थाओं के कल्पित नामों से धर्म-ग्रन्थों के उद्धरणों की पुस्तिकाएँ प्रकाशित करके मुप्त बाँटी जाती हैं।¹⁷ शायद मुसलमानों को परिवार-नियोजन के विचार के निकट लाने के लिए ही ऐसा किया जाता है, इस बात को समझे बिना कि इस तरह की कोशिशों से हम फिर मुसलमानों को उतमा की शरण में ढकेल देते हैं।

टिप्पणियाँ

1. ए० बी० शाह, 'चेर्लैजेड टु सेक्पूलरिज्म', जम्बई, नचिकेता, 1968, अध्याय 3, 'इस्लाम इन इंडिया : चेर्लैज एण्ड अपारच्युनिटी', पृ० 36
2. एस० आबिद हुसैन, 'द डेस्टनी ऑफ इंडियन मुस्लिम्स', जम्बई, एशिया, 1965, पृ० 163
3. ए० बी० शाह, पूर्वोक्त, पृ० 33-34
4. देखिये, उदाहरण के लिए, दगवाई का बबनध्य, पूर्वोक्त, अध्याय 5, पृ० 60-61
5. एस० आबिद हुसैन, पूर्वोक्त, पृ० 163
6. उपर्युक्त।
7. इरफान हबीब, 'द टाइम्स ऑफ इंडिया' के रविवारीय परिशिष्ट (दिल्ली, 9 मार्च, 1969) में प्रकाशित 'इण्टरव्यू : द राइटिंग ऑफ हिस्ट्री' में।
8. आबिद रजा वेदार, 'द रैलिटिटी ऑफ द इंडियन मुसलमान' 'सेक्पूलर डेमोक्रेसी', नई दिल्ली, (1/8, सितम्बर 1968, पृ० 15)। धर्म-निरपेक्षता पर उनके विचारों के लिए देखिये उनकी उर्दू पुस्तक 'सीमा की तलाश : हिन्दुस्तानी मुसलमानों के भारतीयकरण का मसला', नई दिल्ली, मुस्लिम प्रोग्रेसिव ग्रुप, 1970। मूल-धारा के प्रश्न पर इसी प्रकार की आलोचना के लिए देखिये मौलाना अब्दुल माजिद दरियाबादी, 'यह कौमी धारा', उर्दू साप्ताहिक 'सिद्क-अदीद', सखनक, 7 जून, 1968

9. बेलफेड कंटवेस स्मिथ, 'मॉडर्नाइजेशन ऑफ ए ट्रेडिशनल सोसाइटी', बम्बई, एशिया, 1965, पृ० 15
10. उपर्युक्त, पृ० 13
11. एम० मुजीब, 'द इन्टिविजुअल इन सेक्यूलर सोसाइटी', सेक्यूलर डेमोक्रेसी, नई दिल्ली, 1/7, अगस्त 1968, पृ० 13
12. देविये, नजमुल हसन, 'मोनिटिंग एण्ड सेक्यूलरिज्म', 'द सेक्यूलरिस्ट', नवम्बर 1971, पृ० 11-12 (यह उद्धरण पृ० 12 पर है।)
13. एस० भालम खुदमोरी, 'सेक्यूलरिज्म, रिलिजन एण्ड एजुकेशन', बी० के० सिन्हा द्वारा सम्पादित पुस्तक 'सेक्यूलरिज्म इन इंडिया' में, बम्बई, सलवानी, 1968, पृ० 94। इस प्रसंग में और भी देखिये बर्नार्ड एस० कोह्ल, 'द पास्टर्स ऑफ एन इंडियन विलेज', 'कॉन्फेरेटिव स्टडीज इन सोसाइटी एण्ड हिस्ट्री' में 3, 1961, पृ० 241-249
14. देविये उदाहरण के लिए आन्ध्र प्रदेश में तीसरी कक्षा के छात्रों के लिए स्वीकृत भारतीय इतिहास की एक पाठ्य-पुस्तक। इस पुस्तक में 13 पाठ हैं, और वे हैं - (1) रामायण, (2) महाभारत, (3) बुद्ध, (4) अशोक महान, (5) विक्रमादित्य, (6) हर्ष, (7) गुलकेशिन द्वितीय, (8) प्रताप रूद्र : ('.. प्रताप ने उत्तर भारत के मुस्लिम आक्रमणकारियों से टकरा लेकर अपनी बीरता से हिन्दू धर्म को बचा लिया। उसने पहले आक्रमण में मुहम्मद-बिन-तुगलक को परास्त किया।...'), (9) चित्तौड़ की पद्मिनी, (10) कृष्ण देव राया, (11) शिवाजी : ('.. शिवाजी एक बहादुर सिपाही और कट्टर हिन्दू था। उसने अनेक मुस्लिम राज्यों के बीच एक नये हिन्दू राज्य की स्थापना की। उसने औरगजेब को बहुत परेशान किया।...'), (12) झांसी की लड़की-बाई की कहानी, (13) महात्मा गांधी (देखिये, खुदमोरी, पूर्वोक्त, पृ० 98)। उत्तर प्रदेश के स्कूलों में पढ़ायी जाने वाली कुछ पाठ्य-पुस्तकों की विवेचना के लिए देखिये रशीद नोमानी, 'टेक्स्ट-बुक फॉर सेक्यूलर इंडिया', नई दिल्ली, साम्प्रदायिकता विरोधी कमेटी, 1970
15. खुदमोरी, पूर्वोक्त, पृ० 96
16. एम० आर० ए० बेग, 'इन डिफरेंट सेंटल्स', बम्बई, एशिया, 1967, पृ० 172
17. देखिये, उदाहरण के लिए, साप्ताहिक 'निदा ए-मिलन', सखनऊ, 23 अगस्त, 1970
18. ए० बी० शाह, 'चैलेंज टु सेक्यूलरिज्म', बम्बई, 1968, पृ० 45
19. उपर्युक्त, पृ० 45-46
20. उपर्युक्त, पृ० 47
21. देखिये, ए० बी० शाह (सम्पादित), 'काऊ-स्लाटर : हान्स ऑफ ए डाइलेमा', बम्बई, 1967
22. ए० बी० शाह, 'चैलेंज टु सेक्यूलरिज्म', पृ० 28
23. सबसे पहले 'द स्टेट्समैन', कसकत्ता के 10 जनवरी 1967 के अंक में प्रकाशित। बाद में ए० बी० शाह की पुस्तक 'चैलेंज टु सेक्यूलरिज्म' में सम्मिलित, बम्बई, पृ० 1-22
24. उपर्युक्त, पृ० 20
25. उर्दू दैनिक 'अल-अमीयत', दिल्ली, 28 जून, 1970
26. देखिये, उदाहरण के लिए, 'अशरकी हिन्दुस्तान की धुली सरहद : हिन्दू-मुस्लिम दर-अन्दाजों का मसला', साप्ताहिक 'निदा-ए-मिलन', सखनऊ, 20/25, 9 अगस्त, 1970, पृ० 13

मुसलमान धर्म-निरपेक्षीकरण की माँग के प्रति उत्साह क्यों नहीं प्रकट करते हैं इमे समझने का रहस्य दो शब्दों में निहित प्रतीत होता है : नव-प्रयोग और परम्परा । यदि धर्म-निरपेक्षता सांसारिक जीवन को धर्म के नियंत्रण के बाहर रखती है तो यह एक ऐसा नव-प्रयोग है जिसका इस्लामी इतिहास में इससे पहले कोई उदाहरण नहीं मिलता; और इसीलिए धर्मनिष्ठ मुसलमानों को वह अस्वीकार्य है । परन्तु यदि धर्म-निरपेक्षता का अर्थ केवल यह हो कि धर्म के मामले में राज्यसत्ता किसी सम्प्रदाय-विशेष के साथ पक्षपात नहीं करती, तो इसे इस्लामी परम्परा के अनुकूल समझा जाता है जिसमें हर नागरिक को धार्मिक स्वतन्त्रता का आश्वासन दिया गया है । धर्म-निरपेक्षता की इस कल्पना से मुसलमान अपरिचित नहीं हैं और इसलिए वे अपने धर्म इस्लाम और धर्म-निरपेक्षता के बीच कोई संघर्ष नहीं देखते ।

परन्तु जब धर्म-निरपेक्षता उस क्षेत्र का एक हिस्सा माँगती है जिस पर ईश्वर का अधिकार है तो वह धर्म-विरोधी हो जाती है । यहाँ पहुँचकर धर्म-निष्ठ मुसलमान एक जीवन-पद्धति के रूप में धर्म-निरपेक्षता को स्वीकार करने में संकोच करता है क्योंकि वह इस ससार के जीवन के लिए नहीं जीवित रहता है; उससे आशा की जाती है कि उसकी सारी जिन्दगी और उसका हर काम 'आकबत' (आगामी लोक) के लिए होगा । यह तो सच है अब से पहले अवसर ऐसा हो चुका है कि मुसलमानों ने अपने दासकों को मनचाहा हिस्सा लेकर बचा-बुचा खुदा के हिस्से का छोड़ देने की पूरी छूट दी है; भारत का ब्रिटिश शासन इसका एक बहुत ताजा उदाहरण है । इसलिए कहा जा सकता है कि मुसलमानों के लिए इस परम्परा को चलने देने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिए थी । लेकिन बहुधा यह बात भुला दी जाती है कि मुसलमानों ने बहुत बड़ी हद तक स्वतन्त्रता संग्राम में अपने धार्मिक नेताओं, अर्थात् उलमा के इन वायदों से प्रेरित होकर ही भाग लिया था कि भारत से अंग्रेजों के चले जाने के बाद

27. देखिये, उदाहरण के लिए, 'खानदानी मसूवाबन्दो : कुरान और हदीस की रोशनी में', जिसे 'रहमान नय्यर नामक किसी व्यक्ति ने संकलित किया था और 'इस्लामिक रिसर्च सोसाइटी' (जामियानगर, नई दिल्ली) ने प्रकाशित किया था। दिलचस्प बात यह है कि जामियानगर में इस प्रकार की किसी सोसायटी के अस्तित्व का किसी को पता नहीं है, और न ही सकलनकर्ता के बारे में सही जानकारी है। दिल्ली के विभिन्न डाकघानों से सारे देश में बहुत-से लोगों को मुफ्त बहुत-से पैसेट डाक से भेजे गये थे और जो पैसेट अपने पतों पर नहीं पहुँच सके वे जामियानगर के डाकघाने के लिए एक समस्या बन गये क्योंकि वह भेजने वाले का पता नहीं लगा सका। अन्त में डाकघाने ने इनमें से बहुत-से पैसेट जामिया मिल्लिया इस्लामिया के बाइस-चासलर के निजी सहायक के दफ्तर में मायद यह मानकर भिजवा दिये कि जिस पीछ के साथ 'इस्लाम' का नाम जुड़ा हो वह जामिया मिल्लिया इस्लामिया की ही होगी।

मुसलमान धर्म-निरपेक्षीकरण की माँग के प्रति उत्साह क्यों नहीं प्रकट करते हैं इसे समझने का रहस्य दो शब्दों में निहित प्रतीत होता है : नव-प्रयोग और परम्परा । यदि धर्म-निरपेक्षता सामाजिक जीवन को धर्म के नियंत्रण के बाहर रखती है तो यह एक ऐसा नव-प्रयोग है जिसका इस्लामी इतिहास में इससे पहले कोई उदाहरण नहीं मिलता; और इसीलिए धर्मनिष्ठ मुसलमानों को वह अस्वीकार्य है । परन्तु यदि धर्म-निरपेक्षता का अर्थ केवल यह हो कि धर्म के मामले में राज्यसत्ता किसी सम्प्रदाय-विशेष के साथ पक्षपात नहीं करती, तो इसे इस्लामी परम्परा के अनुकूल समझा जाता है जिसमें हर नागरिक को धार्मिक स्वतन्त्रता का आश्वासन दिया गया है । धर्म-निरपेक्षता की इस कल्पना से मुसलमान अपरिचित नहीं हैं और इसलिए वे अपने धर्म इस्लाम और धर्म-निरपेक्षता के बीच कोई संघर्ष नहीं देखते ।

परन्तु जब धर्म-निरपेक्षता उस क्षेत्र का एक हिस्सा माँगती है जिस पर ईश्वर का अधिकार है तो वह धर्म-विरोधी हो जाती है । यहाँ पहुँचकर धर्म-निष्ठ मुसलमान एक जीवन-पद्धति के रूप में धर्म-निरपेक्षता को स्वीकार करने में संकोच करता है क्योंकि वह इस ससार के जीवन के लिए नहीं जीवित रहता है; उसमें आशा की जाती है कि उसकी सारी जिन्दगी और उसका हर काम 'आक़वत' (आगामी लोक) के लिए होगा । यह तो सच है अब से पहले अक्सर ऐसा हो चुका है कि मुसलमानों ने अपने शासकों को मनचाहा हिस्सा लेकर दवा-खुचा खुदा के हिस्से का छोड़ देने की पूरी छूट दी है; भारत का ब्रिटिश शासन इसका एक बहुत ताजा उदाहरण है । इसलिए कहा जा सकता है कि मुसलमानों के लिए इस परम्परा को चलने देने में कोई कठिनाई नहीं होनी चाहिए थी । लेकिन बहुधा यह बात भुला दी जाती है कि मुसलमानों ने बहुत बड़ी हद तक स्वतन्त्रता संग्राम में अपने धार्मिक नेताओं, अर्थात् उलमा के इन वायदों से प्रेरित होकर ही भाग लिया था कि भारत से अंग्रेजों के चले जाने के बाद

उन्हे अपने धर्म के अनुसार जीवन व्यतीत करने का अवसर मिलेगा। देश के बँटवारे ने भारत में धार्मिक पुनरुत्थान की मुस्लिम आशाओं पर पानी फेर दिया; फिर भी एक ऐसे धर्म-निरपेक्ष राज्य में रहने की सम्भावना ने, जिसके बारे में यह समझा जाता है कि उसमें बिना किसी भेदभाव के हर नागरिक को धार्मिक आस्था और आचरण की पूर्ण स्वतन्त्रता का आश्वामन है, अपने धार्मिक भविष्य के बारे में मुसलमानों का विश्वास फिर दृढ़ कर दिया।

यदि मुसलमानों के लिए धर्म का अर्थ केवल मनुष्य और ईश्वर के वैयक्तिक सम्बन्ध तक सीमित होता तो शायद वे बिना किसी शर्त के धर्म-निरपेक्षीकरण की शक्तियों के आगे हथियार डाल देते। लेकिन उनके धार्मिक नेता अर्थात् उलमा, लगातार उन्हें यही बताते रहते हैं कि इस्लाम केवल एक दार्शनिक विचार-धारा नहीं है; वह खुदा के हाथों में इंसान की मुकम्मल और विला शतं सुपुर्दगी है; अपने अनुयायियों से उसके तकाजे राज्यसत्ता के तक्राजों से नहीं पचादा हैं। इसी वजह से मुसलमान पूर्णतः धर्म-निरपेक्ष राज्य के निर्माण में सहयोग देने में संकोच करते हैं।

शायद कुछ लोगों को यह बात अच्छी न लगे कि लगभग पूरा मुस्लिम समाज अभी तक इस अर्थ में धार्मिक है कि वह अनिवार्य रूप से हर नयी बात के लिए धर्म का अनुमोदन चाहता है, लेकिन हम देख चुके हैं कि इस अनुमोदन के लिए वे प्रणालीबद्ध कार्य-विधियों में कितना दृढ़ विश्वास रखते हैं। जब तक कोई नयी बात एक परम्परा में बन जाय तब तक उसे पूरी तरह स्वीकार नहीं किया जा सकता। इसलिए ऐसा लगता है कि जब तक धर्म-निरपेक्षता को उलमा का आशीर्वाद नहीं मिल जायगा तब तक मुस्लिम समाज में वह बहुत अधिक प्रगति नहीं कर पायेगी।

2

धर्म के अतिरिक्त कुछ और भी बातें हैं, जैसे आर्थिक दृष्टि से पिछड़ापन, राजनीतिक अ-रक्षा की भावना, जिनके कारण मुसलमानों को धर्म-निरपेक्षता के प्रति अपने उदासीनता के रवैये के लिए एक बहाना मिल जाता है। इसके अतिरिक्त मुसलमान यह भी अनुभव करते हैं कि गैर-मुस्लिम भारतीय भी धर्म-निरपेक्ष नहीं हैं और परम्पराओं में जकड़े हुए हैं। उदाहरण के लिए, यदि किसी धर्म-निरपेक्ष संस्था में किसी भी विषय पर—धर्म-निरपेक्षता पर भी—किसी शुद्ध, विद्वत्तापूर्ण विचार-गोष्ठी का उद्घाटन वैदिक मंत्रोच्चार से किया जाता है तो इसे एक स्वाभाविक बात समझा जाता है; परन्तु यदि ऐसा ही कोई

आयोजन कुरान की आयतों के पाठ से आरम्भ किया जाय तो उसे धर्म-निरपेक्षता का निपेध समझा जायगा। इस प्रकार बहुत-से मुसलमान समझते हैं कि हिन्दुओं को बहुत बड़ी सुविधा यह है कि वे अपनी जितनी भी धार्मिक परम्पराएँ चाहें भारतीय सम्मता के नाम पर सुरक्षित रख सकते हैं; लेकिन जहाँ तक मुसलमानों का सवाल है, भारत में उनके अतीत को बहुधा एक अ-भारतीय सम्मता का अंग समझा जाता है।

इस प्रसंग में यह कहा जा सकता है कि इतिहास की इस 'संकीर्ण' कल्पना को व्यापक बनाना आवश्यक है और मुसलमानों को यह समझना चाहिए कि सम्पूर्ण भारतीय सम्मता उनकी परम्पराओं का ही अंग है। बिल्कुल ठीक है, लेकिन मुसलमान सम्पूर्ण भारतीय सम्मता के ही उत्तराधिकारी नहीं हैं—राष्ट्रीय प्रसंग में—बल्कि सम्पूर्ण इस्लामी सम्मता के भी उत्तराधिकारी हैं, विशेष रूप से धार्मिक प्रसंग में। पहले वाले प्रसंग में वे उतने ही भारतीय हैं जितना कि भारत का कोई दूसरा सम्प्रदाय। फिर भी धार्मिक क्षेत्र में उनकी स्थिति भारतीय ईसाइयों जैसी है जो एक अ-भारतीय ईसा को प्रेरणा का स्रोत मानते हैं, या सिखों जैसी जिनके मन में अब भी गुरु नानक के जन्मस्थान ननकाना साहब के लिए, जो अब पाकिस्तान में है, एक सलक बनी हुई है।

स्पष्टतः, उलमा लोग और मुस्लिम जनमत के अनेक दूसरे नेता, अपने तमाम राजनीतिक मतभेदों के बावजूद, इस एक बात पर पूरी तरह सहमत हैं कि धर्म-निरपेक्षीकरण के नाम पर उनके सम्प्रदाय को अपने विशिष्ट रूप और अपनी परम्पराओं से हाथ धोने की अनुमति नहीं दी जा सकती। फिर भी दोनों ही पक्षों में ऐसे लोग हैं जो इस बात को जानते हैं कि परिवर्तन अनिवार्य है और उसे हमेशा के लिए नहीं रोका जा सकता; फिर भी वे अपने को एक ऐसी ग्रंथी गली में फँसा हुआ पाते हैं जिससे बाहर निकलने का कोई रास्ता दिखायी नहीं देता। इस स्थिति में बांछनीय यही है कि उनमें परिवर्तन की त्वरित आवश्यकता का विश्वास पैदा किया जाय और इस विश्वास को मुस्लिम जन-साधारण तक ले जाने के लिए उन्हें प्रोत्साहित किया जाय। इस उद्देश्य को पूरा करने में संसद के मुस्लिम सदस्य बहुत सहायक सिद्ध हो सकते हैं। अपने संयुक्त प्रयासों से यदि वे उलमा का समर्थन प्राप्त कर लें तो निश्चित रूप से यह सम्भव है कि मुसलमान वर्तमान गतिरोध से बाहर निकल सकें।

सम्भवतः कुछ लोग उलमा के माध्यम से मुस्लिम जन-साधारण तक पहुँचने के विचार को हास्यास्पद समझेंगे; वे यह तर्क तक देने को तैयार हो जायेंगे कि देश को इस बात की प्रतीक्षा नहीं करनी चाहिए कि मुसलमान उनके आर्थिक-राजनीतिक विकास में पूरी तरह भाग लें। यदि मुसलमान स्वेच्छापूर्वक भागे आते हैं तो उन्हीं का लाभ है; यदि वे नहीं आते तो हानि उन्हीं की होगी।

क़सला वे स्वयं कर लें, पर धर्म-निरपेक्षीकरण के कार्यक्रम में कोई विलम्ब नहीं किया जाना चाहिए।

इस विचार से लोगो के एक वर्ग-विशेष को प्रसन्नता हो सकती है, पर वास्तव में इससे न केवल मुसलमानों को बल्कि पूरे देश को बहुत क्षति पहुँचेगी। यह बात भारत के राष्ट्रीय हित के अनुकूल नहीं हो सकती कि उसकी जन-संख्या का दसवें से अधिक भाग सामाजिक, बौद्धिक और आर्थिक दृष्टि से अविकसित रहे। आज भारत के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि कोई ऐसा माध्यम विकसित किया जाय जिसकी सहायता से मुसलमान अपनी सामाजिक संस्थाओं को नया रूप दे सकें—यह अनुभव करते हुए कि वे अपनी उन्मुक्त इच्छा से ऐसा कर रहे हैं, किसी दूसरे के आदेश से नहीं। अगर हमने ऐसा न किया तो हमें अगली पीढ़ी में—या शायद अगली दशाब्दी में ही—इस गलती की क़ीमत चुकानी पड़ेगी। किसी भी धर्म-निरपेक्ष व्यवस्था के लिए यह कोई कलंक की बात नहीं है कि वह अपने वैविध्यपूर्ण समाज की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए विशेष कार्य-विधियाँ विकसित करे। भारत ने अपने भाषागत वैविध्य की समस्याओं को तो एक तरह से सुलझा लिया है; अब उसे अपनी धार्मिक जटिलताओं की ओर पर्याप्त ध्यान देना होगा।

3

समय आ गया है कि उलमा लोगों को भी यह समझ लेना चाहिए कि मानव-जीवन में परिवर्तन की शक्तियों के प्रबल प्रहार के परिणाम क्या होते हैं। सारी दुनिया में युवकों में बेचैनी है, और मुस्लिम युवक इसके अपवाद नहीं हैं। नयी पीढ़ी अपने विचारों और अपनी मनोवृत्ति की दृष्टि से उलमा की पीढ़ी नहीं है। इसलिए यदि उलमा चाहते हैं कि मुस्लिम युवकों के विचारों पर धर्म का प्रभाव बना रहे तो उन्हें वर्तमान स्थिति से सन्तुष्ट नहीं रहना चाहिए। उन्हें यह भी याद रखना चाहिए कि भारत और मुख्यतः मुस्लिम देशों के बीच एक अन्तर है। यद्यपि बाहर से देखने में वे आधुनिक अवश्य हैं पर ये मुस्लिम देश भी उलमा के समर्थन से बंचित हो जाने का खतरा मोल नहीं ले सकते। फलस्वरूप, वहाँ के बहुत-से मुस्लिम बुद्धिजीवियों को उलमा के विरोध का सामना करते हुए विधर्मी रवैया अपनाने में कठिनाई होती है। पर भारत में स्थिति दूसरी है; यहाँ की सरकार अपने अस्तित्व के लिए उलमा पर निर्भर नहीं है। इसके फलस्वरूप भारत के मुस्लिम बुद्धिजीवी किसी कठोर दण्ड के भय के बिना परम्परागत मार्ग से हटकर दूसरा मार्ग अपना सकते हैं।

उलमा को इस बात पर गम्भीरता से ध्यान देना चाहिए। अब तक वे भारत में मुसलमानों के धार्मिक जीवन के एकमात्र संरक्षक रहे हैं; पर हो सकता है कि यह परिस्थिति बहुत समय तक न रहे। यद्यपि भारतीय मुसलमानों की नयी पीढ़ी के मन में अब भी पुराने धार्मिक नेतृत्व के प्रति कुछ लगाव बाक़ी है, फिर भी वह परिवर्तन के उपाय खोज रही है : बहुत धीरे-धीरे, लगभग अदृश्य रूप से वह धर्म-निरपेक्षीकरण की ओर बढ़ रही है। उनका भावी कदम क्या होगा इसके बारे में उसने अभी कोई निर्णय नहीं किया है, लेकिन जैसे-जैसे इस पीढ़ी को अधिकाधिक धर्म-निरपेक्ष और आधुनिक शिक्षा मिलती जायगी, उतनी ही इस बात की भी सम्भावना बढ़ती जायगी कि वे कट्टरपथियों से नाता तोड़ लें। जो लोग परम्परागत ढंग की धार्मिक शिक्षा प्राप्त करते हैं, उनमें भी इस परम्परा के प्रति अभ्यन्तोष बढ़ता जा रहा है। हम देख चुके हैं कि मदरसों के कुछ स्नातक भारतीय या विदेशी विश्वविद्यालयों में शिक्षा की मूल धारा में प्रवेश करने का प्रयत्न करते हैं। आधुनिकता की समस्याओं के सम्मुख आकर वे आम तौर पर 'नव-प्रयोग करने' और नये हल खोजने का प्रयत्न करते हैं। यदि मदरसों के स्नातकों की पुरानी और नयी पीढ़ियों के बीच यह अन्तर बढ़ता गया तो सम्भावना यह है कि नयी पीढ़ी, जो आधुनिक ज्ञान से भी परिचित होगी और परम्परागत ज्ञान से भी, एक दिन नेतृत्व अपने हाथ में संभाल ले। यदि परम्परागत उलमा धर्म-निरपेक्ष भारत में अपनी स्थिति पर गम्भीरतापूर्वक पुनर्विचार करने में असफल रहते हैं तो भारतीय मुसलमानों के लिए एक नयी समाज-व्यवस्था का निर्माण करने का भार 'नये उलमा' को संभालना होगा।

मुस्लिम पर्सनल लॉ (शरीअत) परिपालन अधिनियम 1937

1937 का अधिनियम 26

सार

1. उत्तराधिकार (विरासत) निकाह, निकाह भंग करने, जिसमे तलाक भी शामिल है, ईला, जिहार, लगान, खुला, मुवारअत, मेहर, विलायत और औक्राफ़ के मामले में मुसलमानों पर मुस्लिम पर्सनल लॉ (शरीअत) लागू होगा और इन मामलात से सम्बन्धित ऐसे सभी स्थानीय रस्मो-रिवाज जो शरीअत के विरुद्ध हों, अमान्य समझे जायेंगे।
2. वसीयत और गोद लेने के बारे में मुस्लिम पर्सनल लॉ की पाबन्दी स्वैच्छिक होगी, लेकिन अगर कोई समझदार और प्रौढ़ मुसलमान अपने को इन मामलात में भी मुस्लिम पर्सनल लॉ के अधीन कर देता है तो वह खुद, उसकी नाबालिग औलाद और उनकी बाद की पुश्तें इन मामलात में भी शरीअत के कानूनों की पाबन्द होंगी।
3. (आन्ध्र प्रदेश राज्य के आन्ध्र क्षेत्र और तमिलनाडु राज्य को छोड़कर क्षेत्र भारत में) खेती की जमीन से सम्बन्धित उत्तराधिकार के मुकदमों पर मुस्लिम पर्सनल लॉ लागू न होगा।
4. विरासत और वसीयत के मामलात में मोपला और मेमन मुसलमानों पर मुस्लिम पर्सनल लॉ लागू न होगा, बल्कि इन लोगों के मुकदमे मोपला उत्तराधिकार अधिनियम, 1918, मोपला वसीयत अधिनियम 1928, और मेमन ऐक्ट 1938 के अनुसार तय किये जायेंगे।

(सम्पूर्ण मूल पाठ के लिए देखिये इण्डिया कोड, 1958)

मुस्लिम विवाह-भंग अधिनियम 1939

1939 का अधिनियम 8

सार

1. हर मुसलमान औरत, जिसका विवाह इस्लामी तरीके से हुआ हो, निम्नलिखित आधारों पर अदालत के माध्यम से अपना विवाह रद्द करा सकती है :
 - (क) उसका पति कम-से-कम सात साल से लापता हो ।
 - (ख) उसके पति ने कम-से-कम दो साल से उसे भरण-पोषण (नानो-नफ़का) न दिया हो ।
 - (ग) उसके पति को कम-से-कम सात वर्ष की कैद की सज़ा हो गयी हो । (कैद की सज़ा के बाकायदा कैसले से पहले यह शर्त लागू नहीं होगी ।)
 - (घ) उसके पति ने किसी उचित कारण के बिना कम-से-कम तीन साल से उसके साथ स्त्री-पुरुष के सम्बन्ध न रखे हों ।
 - (ङ) उसका पति निकाह के समय ही से नपुंसक हो । (इस आधार पर किये गये निर्णयों का परिपालन निर्णय की तारीख से कम-से-कम छः माह बाद होगा । अगर इस अवधि में पति अदालत को सन्तुष्ट कर देता है कि निकाह भंग करने का आधार वाक़ी नहीं रहा तो निर्णय काल-बाधित घोषित कर दिया जायगा ।)
 - (च) उसका पति कम-से-कम दो वर्ष से पागल हो, या कोढ़ अथवा किसी यौन-रोग से पीड़ित हो ।
 - (छ) पन्द्रह वर्ष से कम आयु की किसी लड़की का विवाह उसके बाप या क़ानूनी अभिभावक ने कर दिया हो और वह 18 वर्ष की आयु तक पहुँचने से पहले, बशर्ते कि पति-पत्नी में दाम्पत्य

सहवास के सम्बन्ध स्थापित न हुए हों, निकाह भंग करने के लिए अर्जों दे दे ।

(ज) उसका पति क्रूरता का व्यवहार करता हो, अर्थात् पत्नी को कठोर शारीरिक पीडा पहुँचाता हो, या स्वयं व्यभिचारी जीवन व्यतीत करता हो, या पत्नी को व्यभिचार का जीवन व्यतीत करने पर मजबूर करता हो, या पत्नी की निजी सम्पत्ति का अपव्यय करता हो, या उसे धर्म के पावन से रोकता हो, या एक से अधिक पत्नियाँ होने की स्थिति में कुरान के आदेशों के अनुसार उनके साथ समान व्यवहार न करता हो ।

(झ) कोई ऐसा आधार जिसे इस्लामी शरीअत ने निकाह भंग करने के लिए स्वीकार किया हो ।

2. अगर कोई मुसलमान औरत धर्म-परिवर्तन कर ले तो उसका निकाह धर्म-परिवर्तन के कारण अपने-आप भंग नहीं हो जायगा, जब तक वह ऊपर बताये गये कारणों में से किसी कारण अपना निकाह अदातत से भंग नहीं करा लेती । धर्म-परिवर्तन के बावजूद वह अपने मुसलमान शौहर की ही बीबी समझी जायगी । हाँ, अगर यह मुसलमान पत्नी निकाह से पहले किसी दूसरे धर्म में सम्बन्ध रखती थी और बाद में मुसलमान होकर शरीअत के अनुसार उसने अपना निकाह किया था और अब फिर अपने पुराने धर्म को अपना रही है तो उस स्थिति में इस्लाम त्यागने पर उसका निकाह अपने-आप भंग हो जायगा ।

नोट : निकाह भंग अधिनियम 1939, जम्मू-कश्मीर राज्य को छोड़कर लगभग सारे देश में लागू है । इस राज्य में 1946 के एक विशेष राज्यीय अधिनियम का पालन होता है, जिसके भिन्नान्त कुछ आंशिक भेदों के साथ 1939 के केन्द्रीय अधिनियम की धाराओं के अनुरूप ही हैं ।

(सम्पूर्ण मूल पाठ के लिए देखिये इण्डिया कोड, 1958)

अन्य विधियों से सम्पन्न विवाहों का पंजीयन

विशेष विवाह अधिनियम 1954

सार

1. इस कानून के अनुसार एक ही धर्म के मानने वाले मंद और औरत या दो अलग-अलग धर्मों के मानने वाले पक्ष, यदि उन दोनों की आयु 21 वर्ष से कम न हो, अपना धर्म-परिवर्तन किये बिना, आपस में विवाह कर सकते हैं।
2. ऐसा विवाह गैर-अदालती तलाक द्वारा भंग नहीं हो सकता।
3. जिन लोगों के विवाह इस कानून के बनने से पहले या इसके बनने के बाद धार्मिक विधि से सम्पन्न हो चुके हों, अगर वे लोग भी चाहे तो इस कानून के अन्तर्गत अपने विवाहों का पंजीयन करा सकते हैं, बशर्त कि दोनों पक्ष पंजीयन के समय एक पति या एक पत्नी के सिद्धान्त का पालन कर रहे हों।
4. पहले से निकाह किये हुए सन्तान वाले लोग अगर अपने विवाह का इस कानून के अन्तर्गत पंजीयन करायेंगे तो उनके बच्चों के नाम भी विवाह के रजिस्टर में लिख लिये जायेंगे और यह समझा जायगा कि वे बच्चे अपने माता-पिता की वैध सन्तान हैं।
5. ऊपर बतायी गयी कोटि के बच्चे अपने माता-पिता की सम्पत्ति के वैध उत्तराधिकारी समझे जायेंगे, लेकिन अगर इस कानून के न होने की स्थिति में ऊपर बतायी गयी कोटि के बच्चे अपने समाज में वैध सन्तान स्वीकार न किये जाने के कारण अपने माता-पिता के अन्य सम्बन्धियों की सम्पत्ति से वंचित ठहराये गये हों तो केवल इस कानून के कारण यह वंचना दूर न होगी।

6. इस कानून के अन्तर्गत विवाह करने वाले पक्षों पर किसी भी धर्म के उत्तराधिकार-सम्बन्धी कानून लागू नहीं होंगे, बल्कि पति-पत्नी में से एक के मरने के बाद दूसरा पक्ष अपने-आप आधी सम्पत्ति का मालिक बन जायगा और अगर पति-पत्नी चाहें तो अपनी सारी जायदाद वगीश्वर के जरिये एक-दूसरे के नाम कर सकते हैं।

(सम्पूर्ण मूल पाठ के लिए देखिये इण्डिया कोड, 1958)

विवाह-भंग का करारनामा

बिस्मिल्लाहिर्रहमानर्रहीम

यह करारनामा आज बतारीख...माह...सन्...को एक तरफ...बल्द... (जिसे इसके बाद शोहर कहा गया है) और दूसरी तरफ...बिन्ते... (जिसे इसके बाद 'बीबी' कहा गया है) के दरम्यान किया गया।

चूँकि शोहर और बीबी दोनों मजहबे-इस्लाम के...¹ फिरके से ताल्लुक करते हैं और यह एलान करते हैं कि वे...² मुस्लिम पर्सनल लाँ के पाबन्द हैं।

और चूँकि बतारीख...माह...हिजरी सन्..., मुताबिक तारीख...माह... ईसवी सन्...को शोहर और बीबी के दरम्यान निकाह का अ़वद होना³ करार पाया है।

और चूँकि शोहर और बीबी दोनों इस बात पर राजी हैं और यह इस करारनामे का बुनियादी मुद्दा है कि बीबी को नीचे बताये गये हालात में तलाक़ का अस्तियार होना चाहिए, इसलिए अब इस बात की रजामन्दी जाहिर की जाती है और एलान किया जाता है कि :

1. शोहर बतौर मेहर के रु०... (यहाँ रुकम दर्ज कीजिये) अ़दा करेगा और शोहर इस मेहर की रुकम में से रु०... (मेहर की कुल रुकम का आधा) बीबी को निकाह के वक़्त अ़दा करेगा और रु०...की बाक़ी रुकम सिर्फ़ उस सूरत में अ़दा की जायगी जब शोहर का इन्तकाल हो जाय या शोहर और बीबी का तलाक़ हो जाय।

1. यहाँ पर दोनों फ़रीको के फिरके का नाम लिखा जाय, यानी हुनफी, शाफ़िई, इसना अ़शरी वग़ैरह। अगर दोनों फ़रीक़ अलग-अलग फिरकों के हों तो हिन्दुस्तान और पाकिस्तान में यह और भी जरूरी है।

2. इस बात पर जोर देना जरूरी है कि यह करारनामा शादी होने से पहले हो जाना चाहिए।

2. नीचे बतायी गयी शर्तों की पाबन्दी करते हुए बीवी को यह अस्तिथार होगा कि वह नीचे कलम 3 में बताये गये तरीके से इन वजहों में से किसी एक या एक से ज्यादा वजह की बुनियाद पर शादी से तलाक हासिल कर ले, यानी :

(अ) यह कि शौहर मुस्लिम शरीअत में बताये गये शौहर के फराइज का पाबन्द रहने और उन्हें पूरा करने में नाकाम रहा ।

(1) आम बरताव और सलूक में नरमदिली ।

(2) अज्दवाजी हुकूम (दाम्पत्य अधिकारी) को पूरा करना ।

(3) बीवी की परवरिश करना ।

(ब) यह कि इस करारनामे की तारीख के बाद शौहर ने दूसरी औरत के साथ शादी कर ली है ।

(स) यह कि शौहर और बीवी के मिजाज एक-दूसरे के मुआफिक नहीं है या यों भी शौहर बीवी को खुश रखने में नाकाम है । या

(द) मुस्लिम तलाक कानून 1939 की दफा 2 में बतायी गयी वजहें या उनमें से कोई एक ।

बशर्त कि बीवी को तलाक का यह अस्तिथार उस वक़्त तक नहीं होगा जब तक कि :

(1) शौहर तहरीर में यह क़बूल न कर ले कि ये वजहें मौजूद हैं या मौजूद थी । या

(2) बीवी का बाप...जब तक वह जिन्दा रहे या उसके मरने के बाद को दो बा-इस्खत आदमी शौहर को इस बात का मुता-मिव मौका देने के बाद कि वह इस मामले में जो भी पैरवी करना चाहे कर ले, इस बात की सनद दे दें कि इस तरह की वजहें या कोई वजह मौजूद है या मौजूद थी ।

3. बीवी तलाक के इस अस्तिथार को इस्तेमाल करने के लिए किन्ही दो गवाहों के सामने यह एलान करेगी कि इस करारनामे के तहत उसे जो अस्तिथार हासिल है उसके मुताबिक वह अपने शौहर को तलाक देती है और इस एलान की तारीख से यह शादी खत्म समझी जायगी ।

4. तलाक के इस अस्तिथार को शौहर रद्द नहीं कर सकता और न ही इस बात से इस अस्तिथार पर कोई असर पड़ेगा कि बीवी ने किसी मौके पर या एक से ज्यादा मौकों पर इस अस्तिथार का इस्तेमाल नहीं किया था ।

इस करारनामे के दोनों करीकों ने ऊपर दर्ज की गयी तारीख और सन् को नीचे अपने-अपने दस्तखत कर दिये हैं ताकि सनद रहे और ब-वक़्ते-जरूरत काम आये ।

शौहर के दस्तखत

गवाह

बीबी के दस्तखत

गवाह

नोट : विवाह-भंग के इस करारनामे का उल्लेख 'धार्मिक संवेदनशीलता और कानून' नामक अध्याय में पृष्ठ 82 पर देखिये ।

फँजी, आउटलाइंस ऑफ़ मुहमडन लॉ, परिशिष्ट स,
पृ० 466-468 से उद्धृत ।

शब्दावली

इस शब्दावली में दी गयी व्याख्याओं को शब्दों के व्युत्पत्तिमूलक अर्थ या उनके शाब्दिक अर्थ के अनुरूप नहीं समझा जाना चाहिए; जिन प्रसंगों में इन शब्दों को प्रयोग किया गया है उनके अनुरूप ही उनका भावार्थ यहाँ दिया जा रहा है।

आलिम : (बहु० उलमा) मुस्लिम धर्मज्ञानी, विद्वान, विशेषतः तथा तकनीकी दृष्टि से वह जो मदरसे का स्नातक हो।

इज्तिहाद : कानून अथवा धर्म से सम्बन्धित किसी भी समस्या पर किसी एक आलिम या उलमा की परिपद द्वारा दिया गया तर्कसंगत निष्कर्ष।

इज्मा : उलमा या उम्मा की सर्वसम्मति अनुमति; धर्मज्ञानियों की परिपद का सामूहिक मत।

इमाम : नेता, नमाज पढ़ाने वाला।

इस्तिफ़ाता : क़तवा माँगना; संज्ञा के रूप में, किसी भी सार्वजनिक अथवा निजी मामले के बारे में मुफ़ती के पास भेजा गया वह प्रश्न जिसका शरीअः के अनुरूप उत्तर माँगा गया हो।

इस्लाम : समर्पण; खुदा की मर्जी की निःसंकोच स्वीकृति। व्यक्तिवाचक संज्ञा के रूप में, उस धर्म का नाम जिसके अनुयायी मुस्लिम हैं।

ईमान : 'आम्ना', अर्थात् हृदय से इस सत्य पर विश्वास करना और ज़बान से इस सत्य को स्वीकार करना कि खुदा एक है और मुहम्मद आखिरी पैग़म्बर हैं।

ईला : आत्म-संयम का व्रत; एक प्रकार का तलाक जिसमें पुरुष इस बात का

व्रत लेता है कि वह कम-से-कम चार महीने तक अपनी पत्नी के साथ सम्भोग नहीं करेगा और पूरी निष्ठा के साथ उसका पालन करता है। इस प्रकार क़ाज़ी से तलाक़ का आदेश प्राप्त किये बिना अपने आप ही तलाक़ हो जाता है।

उम्म : लोग, कोम, बिरादरी; मुस्लिम सम्प्रदाय।

उलमा : (आलिम का बहुवचन) बहुवचन रूप में इस शब्द का प्रयोग मदरसों के उन मुस्लिम स्नातकों की संस्था के नाम के रूप में किया जाता है जो वैयक्तिक अथवा सामूहिक रूप से क़तबे के माध्यम से मुस्लिम संप्रदाय के जीवन को नियमित करते हैं।

क़ाज़ी : न्यायाधीश, विशेष रूप से वह जिसे राज्यसत्ता की ओर से शरीअ के नियमों के अनुसार मुकदमों का फ़ैसला करने के लिए नियुक्त किया गया हो।

क़ुरान : पैगम्बर मुहम्मद को ईश्वरादिष्ट ज्ञान का संग्रह।

खुला : छुटकारा; तकनीकी अर्थ में मुआवज़ा या किसी रक़म के बदले पत्नी द्वारा विवाह के बन्धन से प्राप्त किया गया छुटकारा।

जमाअत, जमीयत : दल, पार्टी।

ज़िहार : (शाब्दिक अर्थ 'पीठ के समान') एक प्रकार का कोसना जिसके फलस्वरूप पति-पत्नी का तब तक के लिए सम्बन्ध-विच्छेद हो जाता है जब तक कि उसका प्रायश्चित्त न किया जाय। इसकी सामान्य विधि यह है कि पति अपनी पत्नी से कहता है : "तू मेरे लिए मेरी माँ की पीठ के समान है। इस्लाम से पहले अरब में ज़िहार को तलाक़ माना जाता था, लेकिन क़ुरान में उसे बदलकर एक अस्थायी प्रतिबन्ध बना दिया गया, जिसके लिए प्रायश्चित्त करना आवश्यक था, अर्थात् एक गुलाम को आज़ाद कर देना, दो महीने तक उपवास करना, या साठ ग़रीबों को खाना खिलाना।

तफ़सीर : क़ुरान का भाष्य।

तलाक़ : विवाह-मंग, परित्याग।

तलाक़े-तफ़वीज़् : प्रत्यायुक्त तलाक़।

दर्स-निजामी : भारतीय मदरसों में शिक्षा का पाठ्यक्रम जिसके प्रवर्तक अवध के मुल्ला निज़ामुद्दीन (देहान्त 1748) थे।

दारुल-इफ़ता : वह विभाग (किसी मदरसे का) जो इस्तिफ़ता स्वीकार करता हो और क़तबे देता हो।

दारुल-इस्लाम : मुस्लिम सांविधानिक सिद्धान्त के अनुसार वह देश जो मुस्लिम शासन के अधीन हो। इसके विपरीत दारुल-हव्म उस देश को कहते हैं जो मुस्लिम शासन के अधीन न हो, और जो वास्तव में अथवा सम्भावित रूप से मुसलमानों के लिए युद्ध का केन्द्र हो, जब तक कि उस पर विजय प्राप्त करके उसे दारुल-इस्लाम न बना लिया जाय।

दारुल-उलूम : विद्या का घर, मदरसा।

फ़तवा : (बहु० फ़तवा) शरीअः के आधार पर किसी मुफ़्ती या आलिम या उलमा की संस्था द्वारा दिया गया प्रामाणिक मत।

फ़िक्ह : इस्लामी न्यायशास्त्र, शरीअः की व्याख्या करने की विद्या।

फ़ुक़हा : ('फ़कीह' का बहुवचन) जिन्होंने फ़िक्ह का अध्ययन किया हो; तकनीकी अर्थ में, वे आलिम जो फ़िक्ह के विषय के विशेषज्ञ हों।

मदरसा : (शाब्दिक अर्थ 'शिक्षा देने का स्थान') मुस्लिम धार्मिक विद्यालय जहाँ मुख्यतः इस्लामी क़ानून तथा धर्मशास्त्र की शिक्षा दी जाती है; देखिये दारुल-उलूम।

मुफ़्ती : वह व्यक्ति जो फ़तवा देने की योग्यता तथा अधिकार रखता हो।

मुवारअत : 'पारस्परिक परित्याग', तलाक़ के क़ानून में प्रयुक्त पारिभाषिक शब्द जिसमें पुरुष अपनी पत्नी से कहता है : 'तेरे और मेरे बीच जो शादी हुई थी उससे मैं आजाद हो गया,' और पत्नी इस पर अपनी सहमति व्यक्त करती है। यह वही है जो खुला है।

मेहर : शादी के समय तय की गयी वह रकम या जायदाद जो पत्नी को देय होती है, जिसके बिना शादी क़ानूनी तौर पर जायज़ नहीं मानी जाती।

मौलाना : (शाब्दिक अर्थ 'मेरे मालिक') उलमा को सम्बोधित करने का सम्मानसूचक शब्द।

लिअ़ान : एक-दूसरे को कोसना; एक प्रकार का तलाक़ जो निम्नलिखित परिस्थितियों में होता है : यदि कोई पुरुष अपनी पत्नी पर परपुरुषगमन का आरोप लगाता है और चार व्यक्तियों की साक्षी से उसे प्रमाणित नहीं करता है, तो उसे खुदा के सामने चार बार क़सम खानी पड़ती है कि वह सच बोल रहा है और इसके बाद कहना पड़ता है : 'अगर मैं झूठ बोल रहा हूँ तो मुझ पर खुदा का क्रहर नाज़िल हो।' इसके बाद पत्नी चार बार कहती है : 'मैं खुदा के सामने क़सम खाकर कहती हूँ कि मेरा शोहर झूठ बोल रहा है,' और फिर इसके बाद कहती है : 'अगर यह आदमी सच बोल रहा हो तो मुझ पर खुदा का अताब नाज़िल हो।' इसके बाद

अपने आप तलाक़ हो जाता है। तलाक़ के अन्य रूपों की तरह इस प्रकार के तलाक़ में भी पत्नी अपना मेहर माँग सकती है।

शरीअः : इस्लाम के कानून जिनमें क़ुरान और हदीस पर आधारित वे सारे नियम-विनियम शामिल हैं जिनके अनुसार मुसलमानों का वैयक्तिक तथा सामुदायिक जीवन नियमित होता है।

सुन्नः : पैगम्बर मुहम्मद से सम्बन्धित प्रचलनों तथा परम्पराओं के अनुरूप जीवन-पद्धति।

सूफ़ी : मुस्लिम सन्त।

हदीस : पैगम्बर मुहम्मद के वे कथन अथवा उनके वर्णित आचारण जो क़ुरान में तो शामिल नहीं हैं, परन्तु जिन्हें क़िव्वह का एक वैध स्रोत माना जाता है; इस प्रकार के कथनों तथा आचरणों के संग्रह; सुन्नः भी देखिये।

नोट : शब्दों की व्याख्या में बीच-बीच में जो शब्द काले अक्षरों में छपे हैं उनकी व्याख्या इस शब्दावली में अलग से भी दी गयी है।

ग्रन्थ-सूची

अकबराबादी, सईद अहमद : हिन्दुस्तान की शरी हैसियत, अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी, धर्म शिक्षा विभाग, 1968 ।

अमीनी, मुहम्मद तकी : अहकाम-ए-शरीअः मे हालात-ओ-जमाना की रियात, दिल्ली, नदवतुल-मुसन्नफ़ीन ।

—————मुलाक़ात-इ-अमीनी, अलीगढ़ यूनिवर्सिटी का प्रकाशन, 1970 ।

अहमद, अजीज : इस्लामिक मॉडर्निज्म इन इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, लन्दन, ऑक्सफ़ोर्ड, 1967 ।

अहमद, अजीज और जी० ई० फ़ॉन ग्रुनेबाम : मुस्लिम सेल्फ़ स्टेटमेंट इन इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, 1857-1968, ऑटो हैरेंसनिट्ज, बीजबाडन, 1970 ।

इंट्रोड्यूसिंग द जमात-ए-इस्लामी हिन्द, दिल्ली, जमात-ए-इस्लामी, 5वीं आवृत्ति, 1971 ।

इण्डिया एण्ड कण्टेम्परेरी इस्लाम (एक गोष्ठी का वृत्तान्त) सं० एस० टी० लोखाण्डवाल, शिमला, इण्डियन इस्टिच्यूट ऑफ़ एहवास्ड स्टडी, 1971 ।

इब्राहीम, अहमद : इस्लामिक लॉ इन मलय, सं० शर्ल गॉर्डन, सिंगापुर, मलये-शियन सोशियोलॉजिकल रिसर्च इंस्टिच्यूट, 1965 ।

इस्लाम, पटियाला, पंजाबी यूनिवर्सिटी, 1969 ।

ऐडर्सन, जे० एन० डी० : चेंजिंग लॉ इन देवर्लपिंग कण्ट्रीज, लन्दन, जॉर्ज ऐलन एण्ड अन्विन, 1963 ।

—————इस्लामिक लॉ इन द मॉडर्न वर्ल्ड, लन्दन, 1959 ।

करण्डकर, एम० ए०, इस्लाम इन इण्डियाज ट्रांशिशन द्रु मॉडर्निटी, बम्बई, ओरिएंट लांग्मैन्स, 1968 ।

करणाकरन, के० पी० : रिलिजन एण्ड पोलिटिकल एवेकनिंग इन इण्डिया, मेरठ, मीनाक्षी, 1965 ।

चेजिज इन मुस्लिम पर्सनल लाँ (इण्टरनेशनल कांग्रेस ऑफ़ थोरिएण्टलिस्ट्स के नई दिल्ली में, 9 जनवरी 1964 को हुए अधिवेशन पर आयोजित गोष्ठी का विवरण) ।

जमात-ए-इस्लामी हिन्द : एक तम्राहंक, दिल्ली, जमात-ए-इस्लामी, दूसरी आवृत्ति, 1967 ।

टाइटस, मर्सेटी० : इस्लाम इन इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, कलकत्ता, वाई०, एम० सी० ए०, 1959 ।

तजवीज मजलिस-ए-तहकीकात-ए-शरीअः मुतल्लिक मसला-ए-खयत-ए-हिलाल (लखनऊ, नदवतुल-उलमा के लिए मौलाना मुहम्मद इश्शाक स-दीलवी नदवी द्वारा संपादित) ।

तैयबजी, एफ़० बी० : मुस्लिम लाँ : द पर्सनल लाँ ऑफ़ मुस्लिम्स इन इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, बम्बई, पाँचवी आवृत्ति, 1968 ।

दलवाई, हमीद : मुस्लिम पॉलिटिक्स इन इण्डिया, बम्बई, नचिकेता, 1969 ।

नदवी, अब्दुल हलीम : मराकिज अल-मुस्लिमीन अल-तालीमीयः व अल-यका-फियः व अल-दीनियः क़िल-हिन्द (धरवी में) । लेखक ने प्रकाशित की । जामियानगर, नई दिल्ली, 1967 ।

नदवी, सैयद अबुल हसन अली : मुस्लिम्स इन इण्डिया, मुहम्मद शफी किदवाई, लखनऊ द्वारा उर्दू से अनूदित । एकेडेमी ऑफ़ इस्लामिक रिसर्च एण्ड पब्लिकेशन्स, 1960 ।

—वेस्टर्न सिविलिजेशन—इस्लाम एण्ड मुस्लिम्स, डॉ० मुहम्मद आसिफ़ किदवाई द्वारा उर्दू से अनूदित । लखनऊ । एकेडेमी ऑफ़ इस्लामिक रिसर्च एण्ड पब्लिकेशन्स, 1969 ।

नोमानी, रसीद : टेक्स्ट बुक्स फ़ॉर सिक्कूलर इण्डिया, नई दिल्ली, साम्प्रदायिकता-विरोधी कमेटी, 1970 ।

बाइण्डर, लियोनार्ड : रिलिजन एण्ड पॉलिटिक्स इन पाकिस्तान, यूनिवर्सिटी ऑफ़ कैलिफ़ोर्निया, 1961 ।

बेदार, आबिद रज़ा : सोमी की तलाश : हिन्दुस्तानी मुसलमानों के भारतीय-करण का मसला, नई दिल्ली, मुस्लिम प्रोग्रेसिव ग्रुप, 1970 ।

फजलुर रहमान : इस्लाम, लन्दन, वाइडेनफ़ेल्ड एण्ड निकल्सन, 1966 ।

फ़ॉन, ग्रुनेवाम, जी० ई० : मॉडर्न इस्लाम : द सर्वे फ़ॉर कल्चरल आइडेंटिटी, यूनिवर्सिटी ऑफ़ कैलिफ़ोर्निया, 1962 ।

फ़ारुकी, ज़िया-उल-हसन : द देवबन्द स्कूल एण्ड द डिमाण्ड फ़ॉर पाकिस्तान, बम्बई, एशिया, 1963 ।

फ़िहरिस्त-ए-मदारिस-ए-अरबीयः, कलकत्ता, अंजुमन निदा-ए-इस्लाम, 1969, 1970 ।

फैजी, आसफ ए० ए० : केसिज इन मुहम्मदन लॉ ऑफ इण्डिया एण्ड पाकिस्तान, ऑक्सफोर्ड 1965 ।

----- ए मॉडर्न एप्रोच टु इस्लाम, बम्बई, एशिया, 1963 ।

----- माउटलाइन्स ऑफ मुहम्मदन लॉ, ऑक्सफोर्ड, तृतीय आवृत्ति, 1964 ।

----- दरिफामें ऑफ मुस्लिम पर्सनल लॉ इन इण्डिया, बम्बई, नविकेता, 1971 ।

महमूद, ताहिर : फ्रेमिली लॉ रिफार्म इन मुस्लिम वर्ल्ड, नई दिल्ली, इण्डियन लॉ इंस्टिट्यूट, 1972 ।

मुजीब, एम० : द इण्डियन मुस्लिम्स, सन्दन, जार्ज एलन एण्ड अन्विन, 1967 ।

----- इस्लामिक इन्प्लुएंस ऑन इंडियन सोसायटी, मेरठ, मीनाक्षी, 1972 ।

मेल्लैण्ड, बर्नार्ड ई० : द सिक्कुलराइजेशन ऑफ मॉडर्न कल्चर, न्यूपाक ऑक्सफोर्ड, 1966 ।

रजा ख़ाँ, मुहम्मद : हूट प्राइस फ्रीडम : ए हिस्टोरिकल सर्वे ऑफ द पोलिटिकल ट्रेन्ड्स एण्ड कण्डीशन्स लीडिंग टु इण्डिपेंडेंस एण्ड द थर्थ ऑफ पाकिस्तान एण्ड आफ्टर, मद्रास, द नूरी प्रेस, 1969 ।

राय, शान्तिमय : रोल ऑफ इण्डियन मुस्लिम्स इन द फ्रीडम मूवमेंट, नई दिल्ली, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, 1970 ।

सलीफी, दानियाल : जनरल ऑफ कांस्टिट्यूशनल एण्ड पार्लियामेंटरी स्टडीज मे । मुस्लिम पर्सनल लॉ रिफार्म, नई दिल्ली 4/1, जनवरी-मार्च, 1970 ।

शम्स तबरेज लॉ : मुस्लिम पर्सनल लॉ और इस्लाम का आली निजाम, लखनऊ, मजलिस तहकीकात-ओ-नशरियात-ए-इस्लाम (दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा), 1970 ।

शाह, जे० : इंट्रोडक्शन टु इस्लामिक लॉ, ऑक्सफोर्ड, 1964 ।

शाह, ए० बी० : चेलेंजिज टु सिक्कुलिपरिइज्म, बम्बई, नविकेता, 1968 ।

----- को-स्लॉटर : हॉर्न्स ऑफ ए डिलेम्मा, बम्बई, 1967 ।

स्टडी ऑफ रिलिजन इन इण्डियन यूनिवर्सिटीज (सितम्बर 1967 में बेंगलोर में हुए सत्ताह-मशविरा की रिपोर्ट), बेंगलोर, 1969 ।

स्मिथ, डॉनल्ड यूजीन : इण्डिया एज ए सिक्कुलर स्टेट, ऑक्सफोर्ड, 1963 ।

स्मिथ, विल्फ्रेड कंटवेल : इस्लाम इन मॉडर्न हिस्ट्री (मैंटर बुक) 1964 ।

----- द मीनिंग एण्ड ऐंड ऑफ रिलिजन (मैंटर बुक) 1964 ।

----- मॉडर्नाइजेशन ऑफ ए ट्रेडीशनल सोसायटी, बम्बई, एशिया, 1965 ।

स्मार्ट, निनियन : सिक्कपुलर एजुकेशन एण्ड द सॉजिक ग्रॉफ़ रिलिजन, लन्दन, फ़ेब्र एण्ड फ़ेब्र, 1968 ।

सभली, मुहम्मद बुरहानुद्दीन : हयत-ए-हिलाल का मसला : अल-ए-हाजिर के वसंल और तरक्कियात की रोशनी में, लखनऊ, लखनऊ मजलिस तहकी-कात-ए-शरीमः, नदवतुल उलमा, 1971 ।

सिन्हा, बी० के० (सं०) : सिक्कपुलियरिस्म इन इण्डिया, बम्बई, लालबानी, 1968 ।

हक, मुशीर-उल, मुस्लिम पॉलिटिक्स इन मांडर्न इण्डिया, मेरठ, मीनाक्षी, 1970 ।

हस्तनैन, एस० ई० : इण्डियन मुस्लिम्स : चैलेंज एण्ड अपॉरच्युनिटी, बम्बई, लालबानी, 1968 ।

हुसैन, एस० आबिद : द डेस्टिनी आफ़ इण्डियन मुस्लिम्स, बम्बई, एशिया, 1965 ।

-----इण्डियन कल्चर, बम्बई, एशिया, 1963 ।

-----द नेशनल कल्चर, बम्बई, एशिया, 1961 ।

पत्रिकाएँ

अज़ादम, लखनऊ

अल-जमोयत, दिल्ली

अल-फ़ुरक़ान, (लखनऊ)

इस्लाम एण्ड द मांडर्न एज, नई दिल्ली

इस्लाम और अल-ए-जदीद, नई दिल्ली

इस्लामिक थॉट, अलीगढ़

क्वेस्ट, बम्बई

क्रायद, इलाहाबाद (बन्द हो चुका है)

जामिया, नई दिल्ली

दावत, दिल्ली

निदा-ए-मिल्लत, लखनऊ

बुरहान, दिल्ली

भारिफ़, अज़मगढ़

रेडिएन्स, दिल्ली

सिक्कपुलर डिमोक्रेसी, नई दिल्ली

सिदक़-ए-जदीद, लखनऊ

तामीर-ए-हयात, लखनऊ

ह्यूमेनिस्ट रिव्यू, (बम्बई)

अनुक्रमणिका

- अजमल खाँ, मुहम्मद 89
- अबुल-अला मौदूदी 19, 29 टिप्पणियाँ
- अब्दुर्रहमान, शम्सुल-उलभा मौलाना 31 टिप्पणियाँ
- अब्दुर्रहीम, मुफ्ती सैयद 90
- अब्दुल्ला खुतारी, नायब-इमाम मौलाना सैयद 61
- अमीर अली, सैयद 12, 13
- ‘अधै-धार्मिक अदालतें’ 80
- अल-अजहर (काहिरा) विश्वविद्यालय 44
- ‘अल-जमीयत’ 100
- अलीगढ़ विश्वविद्यालय 45
- अली नदवी, मौलाना अबुल-हसन 56
- अशरफ अली, मौलाना मुहम्मद 31
- असद मदनी, मौलाना सैयद 29 टिप्पणियाँ
- अंसारी, ए० इकबाल 91
- अहमद अजमेरी, मौलाना शाह मुइनुद्दीन 84
- अहमद काजिमी, काजी मुहम्मद 72
- अहमद कासिमी, मौलाना अल्लाह 32 टिप्पणियाँ
- अहमद निजामी, प्रो० तलीक 33 टिप्पणियाँ
- अहने-किताब 22
- आजाद, मौलाना अबुल-कलाम 12, 13, 33 टिप्पणियाँ, 51, 89
- आधुनिक-ज्ञान 52, ‘होंगी आधुनिकता-वादी’ 73, मुस्लिम देश 76, ‘नामधारी आधुनिकता’ 86, आधुनिकता—तक्य नहीं, एक प्रक्रिया 95
- आविद हुसैन, सैयद : धर्म-निरपेक्षता का भय 17, 86 टिप्पणियाँ, 102 टिप्पणियाँ
- आलिम—एक डिग्री 43
- ‘इण्डो-मुस्लिम’ संस्कृति 94
- इस्लाही, मौलाना सदरुद्दीन 91
- उबैदुल्लाह सिद्दी, मौलाना 12
- उवेराय, जे० पी० सिंह 87 टिप्पणियाँ
- उर्दू-भाषा का प्रचार-प्रसार 49
- उलमा इस बात पर सहमत कि राज-नीति और धर्म को अलग रखा जाय 12, 13, राष्ट्रवादी 27, 34 की दृष्टि में किन्हीं ही प्रामाणिक आधार 58, का प्रभाव 65, द्वारा गुरु मे विवाह-मंग अधिनियम का स्वागत, फिर बहिष्कार

78, मध्ययुगीन शिक्षा पाये 92, 94,
102

कांग्रेस 52

'कासिम-उल-उलूम' 35

कासिम, मौलाना मुहम्मद 35

किरण सभा सिख लगाकर नहीं
चलते 75

कोन्ह, बर्नाड एस० 103 टिप्पणियाँ

खड्गूरी, मजीद 32 टिप्पणियाँ

'खानदानी मंसूबाबन्दी : कुरान और
हदीस की रोशनी में' किसने लिखा,
किसने प्रकाशित किया ? 104

खाण्डवाला, कुमारी कपिला 87
टिप्पणियाँ

खुदमीरी, एस० आलम 103 टिप्पणियाँ

गडकर, गजेन्द्र : धर्म-निरपेक्षता की
व्याख्या 17, 30 टिप्पणियाँ

गांधी, महात्मा 30 टिप्पणियाँ, द्वारा
धार्मिक और आध्यात्मिक पहलू पर
जोर 30 टिप्पणियाँ

गैर-मुस्लिम इस्लामियत के मूल आधार
से अपरिचित 98

चटर्जी, एन० सी० 85 टिप्पणियाँ

छागला, एम० सी० 90

छात्रों की संख्या—वार्षिक प्रगति 48,
विदेशी छात्रों की संख्या 49

जमाअते इस्लामी (हिन्द) 20

जामिया मिल्लिया इस्लामिया 44

जीवन और सम्पत्ति का बीमा 63

तख्तसुस—एक डिग्री 43

तैय्यबजी 90

दर्यावादी, मौलाना अब्दुल मजिद 32

टिप्पणियाँ, 33 टिप्पणियाँ, 102

टिप्पणियाँ

दारुल-इरशाद 51

दारुल-इस्लाम 31 टिप्पणियाँ

दारुल-उलूम नदवतुल-उलमा 43, 47,
50, 90

दारुल-हर्ब 31 टिप्पणियाँ

देवबन्द का पाठ्यक्रम 40, 47

दोहरे भानदण्ड 97, धर्म-निरपेक्षता
का हर समर्थक इसका अपराधी 102

धर्म-निरपेक्षता में इस्लाम का चित्र 11,

धर्म-निरपेक्ष नहीं, धर्म-परायण 11,

एक अस्पष्ट ध्येय 12, धर्म-निरपेक्ष

राज्यसत्ता स्वीकार्य 14, भारतीय

प्रसंग में अर्थ क्या है ? 16, एक

आस्था या सुविधाजनक नीति 19,

जमाअते इस्लामी (हिन्द) के विचार

20, धर्म-निरपेक्ष राज्यसत्ता 24, के

बारे में मुसलमानों के तीन तरह के

विचार 24, और भारतीय मुसलमान

27, और हद्दिवादिता 75, धर्म के

प्रति विरोध की भावना ? 92,

—वादियों पर शक 93, एक प्रक्रिया

95, 96, साम्प्रदायिक कमजोरियों पर

काबू पाने में असफल 99, 101

धार्मिक और धर्म-निरपेक्ष की विभाजन

रेखा अस्पष्ट 14, धार्मिक शिक्षा 36

पर व्यय की गयी धनराशि 46,
पद-प्रदर्शन 56, यन्त्रणा 61

नजमुल हसन 103

ननकाना साहब 107

नदवी, मोलाना मुजीबुल्लाह 65
टिप्पणियाँ

नदवी, मोलाना साह मुईनुद्दीन अहमद
85

नदवी, मोलाना सैयद सुलेमान 12

नारंग, डॉ० गोकुलचन्द 85 टिप्पणियाँ

निजामी पाठ्यक्रम 38, 40

निजामुद्दीन, मुल्ता 38

नेहरू, जवाहरलाल 30 टिप्पणियाँ,
बढ़ते हुए धार्मिक तत्त्व पर चिन्ता
30 टिप्पणियाँ

नोमानी, रशीद 103 टिप्पणियाँ

नोमानी, अल्लामा शिवती 50

नोमानी, मोलाना मुहम्मद मंजूर 32
टिप्पणियाँ

परस्पर सन्देश और संकाएँ गहराती
चली गयी 95, हिन्दुओं को 'शरणार्थी'
और मुसलमानों को 'धुसपैठिये'
समझा जाता है 101

परिवार-नियोजन 59

पाठ्यक्रम और पाठ्यपुस्तकों के दो
प्रकार 38, 40, इतिहास की एक
पुस्तक के पाठ 103 टिप्पणियाँ

फतवा 57, दाखल-इफ्ता द्वारा सात में
छः हजार से अधिक फतवे 64

फिरोज़ 58

फारूकी, जिया-उल-हसन 85 टिप्पणियाँ

फाजिल—एक टिप्पणी 43

फैजी, प्रो० भासफ ए० ए० 74, 89,
90, 97

फैजी साहब 53, 86 टिप्पणियाँ

वर्नाड ई० मीलेड 84

वह्रल-उलूमो, मुहम्मद कामिल 32
टिप्पणियाँ

वेग, एम० आर० ए० 103

वेदार, आविद रजा 102

भारतीय मुसलमान—द्विविधा में 28

भारतीय राष्ट्र के साथ एकाकार हो
जाने का सतरा 93, के जीवन की
'मूल धारा' 94, यह 'मूल धारा' क्या
है? 94, भारतीय नागरिक की
हैसियत से बोलना या लिखना लगभग
असम्भव 96, मुसलमान मूल धारा के
प्रति उदासीन क्यों 100

भारतीय संविधान : व्याख्या—धार्मिक-
राजनीतिक नेताओं द्वारा 21

मदरसा—सरकारी नियन्त्रण संबंधी
उन्मुक्त 13, 34, 44, 45, बहुभाषीय
और बहु-जातीय 49, पाठ्यक्रम का
आधुनिक होना 50, में अंग्रेजी 51, के
छात्रों को क्या पढ़ाया जाता है 52

मदनी, मोलाना मुहम्मद अंसद 33
टिप्पणियाँ

मदनी विश्वविद्यालय 44

मजमा अल-बुहस-इस्लामिया 90

मजलसे-तहकीकाते-शरीअः 63

मजलसे-नदवतुल-उलमा 50

मजाहिर-उल-उलूम 35

मियाँ, मौलाना मुहम्मद 89
 मुजीब, प्रो० एम० 32 टिप्पणियाँ, 103
 टिप्पणियाँ
 मुनोर, मुहम्मद 30 टिप्पणियाँ
 मुस्ताक अहमद, मोर 32 टिप्पणियाँ
 मुस्लिम शिक्षा-पद्धति 34
 मुहम्मद इसहाक, मौलाना 65
 टिप्पणियाँ
 मुस्लिम पर्सनल लॉ 81, परिवर्तनों का
 क्रमिक विकास 81, 83, 84
 टिप्पणियाँ, 87 टिप्पणियाँ
 मुहम्मद पैगम्बर 21
 मुस्लिम विवाह-भंग अधिनियम 72, 78
 मुहम्मद शफी, मुफ्ती 31 टिप्पणियाँ
 मोहसिन-उल-मुल्क 12
 मूसुफ बनाम सौरम्मा 90
 राधाकृष्णन, सर्वपल्ली : धर्म-निरपेक्षता
 की व्याख्या 17
 लतीफी, दानियाल 90, 91
 लाटरी 62
 लोखण्डवाला, एस० टी० 87 टिप्पणियाँ
 वली उल्लाह, शाह 13
 विचारों का आदान-प्रदान—मुसलमानों
 और गैर-मुस्लिमों के बीच अभाव 95
 विदेशी-मुद्रा 60
 'विवाह-भंग का करारनामा' 82
 विशेष विवाह अधिनियम : 1954, 75

शाह, ए० बी० 89, 97, 98, 99, 102
 टिप्पणियाँ, 103 टिप्पणियाँ
 शक्ति, ए० बी० 99
 'शरीअः' 14, 15, 23, 32 टिप्पणियाँ,
 68, 69, 70, 76, 77, 78, 79,
 83, 93
 सईद अहमद अकबराबादी, मौलाना
 31 टिप्पणियाँ
 संभली, मौलाना अलीक़ुर्रहमान 31
 टिप्पणियाँ, 32 टिप्पणियाँ, 65
 टिप्पणियाँ, 85 टिप्पणियाँ
 समान व्यवहार-संहिता 71
 सर सैयद 12, 13
 सिद्दीक़ी, मुहम्मद मजहूरुद्दीन 89
 सिन्हा, बी० के० 103 टिप्पणियाँ
 स्मिथ, विल्फ्रेड कंटवेल 30 टिप्पणियाँ,
 67 टिप्पणियाँ, 103 टिप्पणियाँ
 सेनयुलरिज्म एक अभारतीय धारणा
 और शब्द 12, ला-दीनियत या गैर-
 मजहबियत (अधर्म) ? 12, याँक्स-
 फोर्ड इंग्लिश डिक्शनरी की परिभाषा
 16, धर्म के प्रति उदासीनता ? 92
 हबीब, इरफान 102
 हबीब, प्रो० मुहम्मद 33 टिप्पणियाँ,
 86 टिप्पणियाँ, 86
 हामिद अली, मौलाना सैयद 91
 हिदायत : 58
 हिन्दू कोड बिल 71, 84 टिप्पणियाँ
 हिफ़जुर्रहमान, मौलाना 31 टिप्पणियाँ
 हुसैन, डॉ० मूसुफ 85 टिप्पणियाँ

